

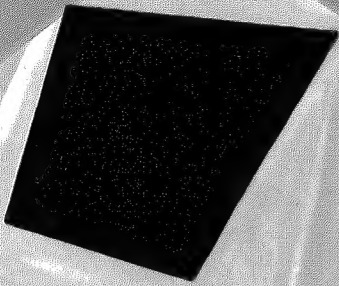
نصوص
فلسفية

نصوص مختارة من التراث الوجودي

وورنوك : التحول الجذري لسارتر
دوتلوماي : الأسس الوجودية
للعلاج النفسي

جان قال : من تاريخ الوجودية
كيركجور : أعمال المحبة
يسيرز : سبيل إلى الحكمة

ترجمة: فؤاد كامل



اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البهيوني

الإسكندرية



فصوص فلسفية

الاخراج الفنى : سهير معطى

الاشراف الفنى : راجية حسين

نصوص مختارة من التراث الوجودي

جان قال : من تاريخ الوجودية
يوكجورا : أعمال المحبّة
يسبرز : سبيل إلى الحكمة
وورنوك : التحول الجذري لساتر
روللوماي : الأسس الوجودية
للعلاج النفسي

ترجمة : فنّاد كامل



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٨٧

من تاريخ الوجودية(*)

بقلم : جان فال

ليس من العسير علينا أن نعرف الوجودية تعريفاً كافياً شافياً .
فإن كلمة « الوجود » بالمعنى الفلسفى الذى اتخذته فى هذه الأيام قد
استخدمت بل اكتشفت - لأول مرة على يد « كيركجور » Kierkegaard .
ولكن هل نستطيع أن نسمى « كيركجور » وجودياً ؟ إن « كيركجور » لم
يكن يريد أن يكون فيلسوفاً ، بله أن يكون فيلسوفاً ذا مذهب محدد . وهاجم
« هيدجر » Heidegger فى إحدى محاضراته ماسماه بالوجودية ، على
حين أكد « يسبرز » Jaspers أن الوجودية موت لفلسفة الوجود .
ولهذا نرى أنفسنا مدفوعين الى أن نقتصر فى إطلاق هذه الكلمة على
هؤلاء الذين نستطيع أن نسميهم « مدرسة باريس الفلسفية » وهى المدرسة
التي تضم « سارتر » Sartre « وسيمون دى بوفوار »
Simone De Beauvoir « وميرلوبونتي Merleau — Ponty . بيد أن
هذا كله لا يتيح لنا تعريف هذه الكلمة .

ويحسن بنا أولاً أن نضع فلسفة الوجود فى مقابل التصورات
التقليدية للفلسفة كما نلمسها عند « أفلاطون » أو « أسبينوزا » أو « هيجل » ،
فالفلسفة عند أفلاطون مثلاً هى البحث عن الماهية ، لأن الماهية ثابتة
لا تتغير ، و « أسبينوزا » يريد أن يشارك فى حياة خالدة هى السعادة
المطلقة . والفيلسوف يريد أن يعثر بوجه عام على حقيقة عامة صالحة

(★) (المجلة - العدد ٣١ - السنة الثالثة - يولية ١٩٥٩) .

لكل زمان . وهو يسعى الى السمو فوق الصيرورة ، متوسلا الى هذا كله بالمعقل وحده .

ونستطيع أن نقول ان « هيجل » كان آخر فيلسوف من هذا الطراز . و « هيجل » هو الذى دفع بهذه المحاولة لفهم العالم فهما عقليا الى أبعد الحدود . ومن ناحية أخرى يختلف « هيجل » عن الفلاسفة الآخرين في اهتمامه الملح بفكرة الصيرورة ، وهو من هذه الناحية يختلف عن « أفلاطون » و « ديكارت » و « اسبينوزا » . ورغم ذلك فانه يعتقد بوجود عقل شامل . وهو يرى أن كل فكرة من أفكارنا ، وكل عاطفة من عواطفنا لا معنى لها الا اذا ارتبطت بشخصيتنا التى لا معنى لها أيضا ، لأنها تأخذ مكانها في تاريخ معين ودولة معينة ، ولأنها في عصر محدد من عصور الفكرة الكلية *idée universelle* .

ولكى نفهم ما يدور في أنفسنا من خلجات أيا كانت فلا بد من الرجوع الى هذه الوحدة التى هي أنفسنا ، ثم لابد من الانتقال من هذه الوحدة الى وحدة أخرى هي النوع الانسانى ، وأخيرا لابد من الرجوع الى مجموع الأشياء كلها وهو ما يسميه « هيجل » بالفكرة المطلقة *idée absolue* .

وعلى هذا التصور ثار ، كيركجور « الذى يمكن أن نعتبره مؤسس فلسفة الوجود ، فقد وضع في مقابل البحث عن الموضوعية الذى رآه عند « هيجل » والرغبة في الوصول الى المطلق — فكرة أن الحقيقة تكمن في الذاتية، أى أنتى بشدة ما لدى من شعور أستطيع أن أبلغ الوجود الحقيقى . فـ « كيركجور » يرفض اعتباره جزءا من كل ، لأن النظر اليه بوصفه فقرة بسيطة في مجموع نظام الكون هو وانكاره شيء واحد . وكان « كيركجور » يقول : « ان من الممكن القول بأننى لحظة من الفردية ، ولكننى أرفض أن أكون فقرة في مذهب » . وقد وضع في مقابل « المفكر الموضوعى » : « المفكر الذاتى » أو ما سماه بالفرد أو الفريد *unique* . ويؤكد « كيركجور » ان الرغبة في المعرفة قد أنستنا معنى الوجود .

وعدوه الرئيسى هو ذلك الذى يعرض مذهبا أى « الأستاذ » ، فان هناك من الأمور ما لا يمكن ادراكه بالمعرفة . والفرد الموجود كما يعرفه « كيركجور » هو ذلك الذى يكون على صلة بنفسه . هو ذلك الذى يهتم بنفسه ويمصيره اهتماما لا نهائيا ، وفضلا عن ذلك فان هذا الفرد الموجود يشعر دائما أنه في حالة « صيرورة » ، وأن على كاهله رسالة

ينبغي عليه أن يؤديها . ويقول « كيركجور » حينما يطبق هذه النظرية على الدين المسيحي : ان المرء ليس مسيحيا ، وانما يصير مسيحيا . فلا بد له من مجهود متصل ، ومن ناحية أخرى لابد أن يكون متلهفا متأجج الشعور ، يجب أن يكون ملهما . بل أن يكون نوعا من تجسد اللامتناهي في المتناهي . وهذه العاطفة المتأججة التي تشيع في كيانه هي الصفة الرابعة التي نسلط عليها الأضواء ، وهي العاطفة التي يسميها عاطفة الحرية . فان فكرتي الاختيار والتصميم لهما أهمية بالغة في فلسفة « كيركجور » ، وهذا التصميم يصبح دائما مخاطرة ، اذ يحس الموجود أن الشك يكتنفه من كل جانب ، ولكنه مع ذلك يتخذ قرارا . وهذا الذي نقوله عن طريقة الوجود والطريقة التي يفكر بها الموجود تتضمن في الوقت نفسه موضوع تفكيره ، لأن الرغبة بهذه الطريقة العاطفية اللامتناهي لا يمكن أن تكون شيئا آخر غير الرغبة في اللامتناهي ، لأن الانسان لا يمكن أن يريد بطريقة لامتناهية الا اللامتناهي نفسه . فهنا – بالتالي – تحدد طريقة البحث الغرض من البحث . وحيثما كنا على صلة بهذا اللامتناهي فان قراراتنا تصبح دائما قرارات بين الكل أو لا شيء ، كما هي الحال بالنسبة لقرارات « برانت » Brand أحد أبطال « ايسن » Ibsen . وتحت تأثير هذه العواطف وهذه القرارات يعمل « الموجود » بلا انقطاع على ايثار البساطة والعودة الى الأصل ، والى ما هو حقيقي أصيل .

ولكننا لم نؤكد حتى الآن غير الجانب الذاتي من فكر « كيركجور » فليس هناك بالنسبة له كما رأينا ، أو بالنسبة لتابعيه ، ذاتية لا ترتبط ارتباطا معينا بوجود . ووجود المسيحي هو اتصال بالوجود الشامل كما يقول « كيركجور » في يومياته سنة ١٨٥٤ . فهو يريد أن يشعر دائما انه ازاء الله ، ويريد ادخال فكرة الوقوف أمام الله في الفكر المسيحي مرة أخرى ، ولكن الشعور بأن الانسان أمام الله هو الشعور قبل كل شيء بأن الانسان مخطيء ، وبالخطيئة تلج الحياة الدينية . فان توجد هو بالضرورة أن تكون خاطئا . ومن ناحية أخرى الوجود هو القيمة العليا والخطيئة في وقت واحد ، ونكن ما أن ندخل المجال الديني حتى نجسد. لزاما علينا أن نقوم برحلة روحية ننتقل فيها من دين يظل قريبا من الفلسفة الى الدين الحقيقي الذي يصدم العقل ، لأنه تأكيد للتجسد باعتباره الفكرة القائلة بأن ما هو أبدي يولد في لحظة معينة ، وأنه أخذ مكانه في موضع معين وساعة معينة من التاريخ .

فالفرد الموجود اذن هو ذلك الذي يملك هذه العرامة في عواطفه التي تسببها حقيقة انه على صلة بشيء خارج عليه ، فهو يعاني نوعا من

الصلب الذهني ، ويصبح مهموما هما أساسيا ، ومهتما اهتماما لانهاثبا - كما قلنا من قبل - بهذا الوجود ، فان مصيره يتوقف على علاقته بالله ، فاما الى الالم ابدية . واما الى اقراح ابدية . فهو على علاقة انن بما يسميه « كيركجور » « الآخر المطلق » ، الاله الحافظ بلا جدال ، ولكنه في جوهره مخالف للفرد مخالفة مطلقة . هو حب لامتناه يرحب بنا ، ولكننا نشعر أنه مختلف عنا ، ذلك أننا في قريبتنا نقف منه وقوف الضد لل ضد .

وهكذا رأينا « كيركجور » يتعارض مع « هيجل » في مسألتين : بالنسبة للأهمية التي يضيفها على الذاتية ، وبالنسبة للأهمية التي يمنحها لقوة العواطف الشخصية . ويجب أن نضيف الى ذلك تأكيد لفكرة « الامكان » : فالعالم بالنسبة لهيجل عبارة عن تتابع ضروري للفكرة الأبدية ، والحرية ليست غير هذه الضرورة المدركة . وعلى العكس من ذلك نرى « كيركجور » يقول بوجود ممكنات حقيقية ، وكل فلسفة تنكر الممكنات هي فلسفة تكتم أنفاسنا ، وتقضي بنا الى نوع من الاختناق . وهذا في رأيه هو تأثير الهيجلية . وفكرة الممكن ترتبط لديه بفكرة الزمان ، ويمكن ما هنا أن نضع في مقابل الزمان الهيجلي باعتباره تتابعا منطقيا الزمان الكيركجوري بما فيه من انفصالات وانقطاعات ، كما يمكن أيضا أن نضع الديالكتيك الهيجلي في مقابل الديالكتيك الذاتي العاطفي عند « كيركجور » .

ومثل هذا التصوير يثير بالطبع عددا من المشكلات . فمن ناحية الا نجد عند « كيركجور » رغم كل شيء محاولة لتفسير « المفارقة » paradoxes تفسيراً عقليا حينما يجعل منها اتحادا للمتناهي باللامتناهي ؟ وحينما يحاول أن يضع أمامنا ما لا يقبله العقل ، الا يحاول أن يبرر الى حد ما وجود هذا الذي لا يقبله العقل ؟ ومن ناحية أخرى يرى « كيركجور » نفسه أن ظهور المسيح في العالم على النحو الذي أتى به ليس هو « المفارقة العليا » لأن هذه المفارقة لا يمكن ادراكها ان لم يكن هناك من يلاحظها . وقد كتب « كيركجور » قائلا : « اننى أتأمل هذه المسألة فأشعر أن روحى ضائعة فيها » . فلنضيف الى ذلك أن المفارقة لا توجد الا بالنسبة لمن يعيش على هذه الأرض ، أما بالنسبة للسعداء - أى هؤلاء الذين يرون الحقيقة - فان المفارقة تختفى . ومعنى ذلك أن هذا التركيب كله لا وجود له الا بالنسبة للانسان مادام يعيش على هذه الأرض ، ولكن ربما لم يكن هذا اعتراضا . ومن العسير عامة أن نحدد ما اذا كانت هذه الملاحظة مجرد اعتراض ، أو أنها تجعل المفارقة أكثر

حدة ، وبذلك تعزز التصور الكيركجورى . ونستطيع أن نقول مثل هذا القول بالنسبة للمسائل التى تقيم العلاقات بين الذاتية والتاريخ ، فان قوة الشعور الذاتى قد أقيمت بنوع من المفارقة على واقعة موضوعية تاريخية . ونستطيع أن نقول مثل هذا القول أيضا على العلاقات القائمة بين الأبدية والتاريخ ، لأنه اذا كانت لحظة التجسد أبدية ، فان المفارقة تصبح عرضة لأن تتلاشى .

ونستطيع بلا نزاع أن نرجع تاريخ فلسفة الوجود الى فيلسوف عرفه « كيركجور » هو « شلنج » Schelling ، والى الصراع الذى أخذته « شلنج » على عاتقه فى أخريات حياته ضد هيجل ، حينما وضع فى مقابل التاريخ الهيجلى ماسماه بفلسفة الوضعية . بل نستطيع أيضا أن نحاول البحث فى كتابات « هيجل » اثناء شبابه عن بعض السمات التى يمكن أن تقترب من فكر « كيركجور » . ولكن يجب أن نحاذر من المبالغة فى تعليق الأهمية على « هيجل » الشاب الذى ظل مجهولا طوال هذا الوقت . ومن ناحية أخرى فان العناصر الشبيهة عند « هيجل » « بكيركجور » ، قد أدمجت فى الفلسفة الهيجلية بطريقة فقدت معها ما فيها من طابع ذاتى .

واننا لنستطيع أن نرجع فلسفة الوجود الى « كانت » حينما يثبت أننا لا نستطيع أن نتنقل من الماهية الى الوجود ، وهو بهذا يفند البرهان الوجودى (الأنطولوجى) على وجود الله . فالوجود ليس كمـالا perfection ، وانما هو وضع position ، وبهذا المعنى يمكن أن نقول ان مرحلة جديدة للفلسفة قد بدأت بظهور « كانت » . ومن ناحية أخرى يمكن أن نعود بها حتى « باسكال » والقديس « أغسطين » لنجد لديها بدلا من التأمل المجرد البسيط فكرا أقرب الى الشخص والى الفرد . ومع ذلك فان من الحق أننا لم نكن لنتصور أو نفهم هذه الارهاصات لفلسفة الوجود الا لأن فيلسوفا مثل « كيركجور » قد وجد .

ونشأت اللحظة الثانية فى تاريخ فلسفة الوجود حينما ترجمت أفكار « كيركجور » الى عبارات تتسم بطابع أكثر عقلية على يد فيلسوفين المانيين هما : « يسبرز » و « هيدجر » . ويمكن أن نعد فلسفة « يسبرز » نوعا من الوثنية والتعميم اضعفاهما « يسبرز » على فلسفة « كيركجور » . ففى فلسفة « يسبرز » لا نكون على علاقة بالمسيح ، وانما على مهاد fond أو قرار خلفى لوجودنا ، ومن هذا القرار الخلفى لا نستطيع أن نضسع ايدينا الا على مناطق منفصلة متباعدة . فللإنسانية عامة نواحى نشاط

متعددة . ونحن أنفسنا نزخر بإمكانيات متعددة ، ولكننا نحقق إحدى هذه
الامكانيات ونضحى بالأخرى ، ولا نصل أبدا الى هذا المطلق الذى يفاخر
« هيجل » ببلوغه عن طريق قض الفكرة لضمونها ، وفي نهاية تقابع هذه
الفكرة المطلقة . فالمطلق شيء خفى لا يتكشف الا فى جزئيات عابرة ، وفى
اشراقات منقطعة ، وبروق خاطفة . واننا نشعر أن أفكارنا وغير أفكارنا
تغوص فى ليل بهيم ، وبالتالي فنحن فى كل لحظة معرضون لنوع من الغرق ،
وفكرنا يتعثّر ولكنه يكتمل فى هذا التعثر نفسه ، لأنه يحتوى على هذا
الشعور بالمهاد الوجودى الذى تصدر عنه أو تتفصل منه الأشياء جميعا . .
انه شيء حقيقى ، ومنه نستمد حقيقتنا ، وهذا الشيء لا نستطيع التعبير
عنه ، ونحن بوصفنا وجودا لا نستطيع أن نعبر تماما عن أنفسنا ، ولكن
فى هذا الشعور نفسه بسقوطنا ، هذا الشعور الذى نعانیه خاصة فى حالات
المواقف المحددة — *situations — limites* أى فى نهاية نشاطنا ، فى هذا
الشعور نكتمل اكتمالا تاما ، وفى عدم اكتمالنا نكتمل حقا . وسواء أكان
ذلك فى الدراما أم فى البحث العلمى فانتا نشعر أن هناك شيئا مغائرا ،
شيئا يتجاوزنا ، وفى علاقتنا بهذا العلو نؤكد أنفسنا كوجود . وبهذا
المعنى نجد الروابط نفسها التى تربط بين الوجود والعلو عند « يسبرز »
وعند « كيركجور » . وهذا العلو لا يسمى المسيح (اللهم الا فى الكتابات
الحديثة جدا ليسبرز) وانما يسميه « يسبرز » بالشامل ، انه الآخر الذى
يختلف عنا ، ولكنه يحتضننا داخل نفسه .

* * *

والآن أصل الى « هيدجر » ، الذى أعلن انه ليس فيلسوفا للوجود
الفردى ، ولكنه فيلسوف للوجود بمعناه العام . فالمشكلة التى يعالجها
هى مشكلة الوجود القديمة . فهو يريد أن ينشئ علما للوجود
Ontologie ، ولا يتعرض « هيدجر » لمشكلة الوجود الفردى ، الا
لأنه يريد أن يمهّد بها للوجود العام ، وذلك لأن الشكل الوحيد للوجود
الذى نتصل به اتصالا حقيقيا هو وجود الانسان . والواقع أن هناك
أشكالا أخرى للوجود عند « هيدجر » . فهناك وجود ما يسميه بالأشياء
المرئية ، وهناك وجود الأدوات والآلات ، وهناك وجود الأشكال الرياضية ،
وهناك وجود الحيوانات ، ولكن الانسان وحده هو الذى يوجد وجودا
حقيقيا عند « هيدجر » فالحيوان يحيا ، والأشكال الرياضية تبقى ،
والأدوات طوع ارادتنا ، والمرئيات تظهر ، ولكن هامن شيء من هذه الأشياء
يوجد حقا .

ولكى نوجد نحن وجودا حقيقيا ولكيلا نظل في مجال المرئيات والادوات المستعملة فلا بد من أن ننذب المجال الزائف من الوجود . ونحن عادة تحت تأثير كسلنا ، وتحت تأثير الضغط الاجتماعى نظل في مجال لا نكون فيه على صلة حقيقية بأنفسنا ، وهذا هو مجال الحياة اليومية ، المجال الذى يسميه « هيدجر » مجال « الناس » . وفى هذا المجال يمكن أن نستبدل بغيرنا ، ولا نشعر شعورا قويا بوجودنا الخاص ، وهذا الوجود لا يمكن أن نبلفه الا بعد أن نجتاز تجارب معينة كتجربة القلق التى تضعنا فى مواجهة العدم الذى يصدر عنه الوجود . وقد أكد « كيركجور » أهمية القلق كوسيلة للكشف عن الممكنات التى تغرينا ، وشبهها فى ذلك بالدوار .

والقلق عند « هيدجر » يجعلنا على اتصال لا بأنواع من العدم النسبى أى باللاوجود النسبى الذى هو الممكنات ، وإنما بالعدم نفسه . ونحن فى القلق نشعر بهذا العدم الذى تصدر عنه الأشياء جميعا والذى يهدده الانهيار فى كل لحظة . وأنها لمحاولة شائقة – رغم أنها ناقصة – أن نرى الجهود الذى يبذلها « هيدجر » لكى يهب للعدم المطلق واقعا ما .

وبالطبع من الصعب جدا وصف هذا العدم ، فأننا لا نستطيع أن نقول : انه موجود ، وقد اخترع « هيدجر » كلمة « اعدام » néantiser لكى يصف فعل العدم ، فان هذا العدم يعدم كل شئ ونفسه أيضا . فهو عدم فاعل يجعل العالم الذى خرج منه يتأرجح على الأسس التى وضع عليها ، وهو الأساس السلبي للوجود ، والذى انفصل منه الوجود بنوع من التصدع . فلنقل عرضا أنه فى التذليل الذى يتضمنه « الكتيب » الذى يعرض فيه « هيدجر » نظريته عن العدم يقول : « ان هذا العدم الذى يختلف عن كل الأشياء المعينة هو فى واقع الأمر لا يمكن أن يكون شيئا آخر غير الوجود نفسه ، اذ ما هو الشئ الذى يمكن أن يختلف عن كل الأشياء المتعينة الموجودة الا الوجود نفسه ؟ » . وبهذا نلتقى رغم سلوكنا لسبل مختلفة أمام الهوة التى وضعها « هيجل » بين العدم والوجود . وبهذا يثير « هيدجر » عدة مشكلات : اذ كيف يمكن القول بأن الوجود يتكشف عن طريق القلق وحده ، وأنه فى الوجود يهدد الانهيار جميع الأشياء ؟

ومهما يكن من أمر فان تجربة القلق تفضى بنا الى ان نشعر بأنفسنا وأننا هنا فى العالم مهجورون دون سند أو معين ، لقد ألقينا فى هذا العالم دون أن نعرف لذلك سببا . وهنا تؤكد من التوكيدات الرئيسية فى فلسفة الوجود ، فنحن موجودون دون أن نعثر على سبب لوجودنا ، فنحن اثن

وجود بلا ماهية ، وبذلك ننبت تلك الصيغة الكلاسيكية التى يوجد بمقتضاها نظام تصاعدى من الوقائع يقع في ذروتها الكائن الكامل الذى هو الله . فنحن لا نرى أماننا غير موجودات اللقيت على الأرض بلا سبب ، والماهيات ليست غير تركيبات تفترض الوجود في البداية . ونستطيع بلا شك أن نبحث عن ماهيات للأشياء المادية وللأدوات ، ولكن بالنسبة للفرد الموجود ، وبالنسبة للإنسان ، فلا وجود لأية ماهية . وهنا يمكن أن نرى ماهية فلسفة الوجود – إذا أتيج لنا أن نستخدم كلمة ماهية في هذا المقام – وذلك في مقابل كل فلسفة كلاسيكية ابتداء من أفلاطون حتى هيجل – حيث يشتق الوجود من الماهية .

وجود هذا الكائن الذى قذف به الى هذا العالم وهو الإنسان هو في الوقت نفسه وبالضرورة كائن فان، يحده الموت، فهو «وجود من أجل الموت» *etre pour la mort* ، كما كان القلق عند «كيركجور» مرضا حتى الموت . وهناك لحظة لا يكون فيها أماننا شيء ، ذلك أن وجرنا يتسم بهذه الصفة وهو أن هناك أشياء ممكنة بالنسبة لنا . بيد أن ثمة لحظة لا تعود فيها ممكنات أماننا ، وهذه اللحظة هي لحظة موتنا وهي التى يسميها «هيدجر» استحالة كل امكانية *l'impossibilité de toute possibilité* فنحن إذن في زمن متناه محدود ، وهذا يفسر الطابع الفاجع «لهم» .

غير أننا في هذا العالم المحدد ، نقوم رغم ذلك بحركة ، أو بالأحرى بحركات من العلو نحو العالم ، ونحو المستقبل ، ونحو الآخرين . وهكذا تفقد فكرة العلو طابعها الدينى ، وتتخذ طابعا باطنيا ، فهي علو داخلى أو «محايثة» . ولنقل بعد ذلك توا للرد على الاعتراضات التى يمكن أن يوجهها هؤلاء الذين يقولون ان العلو يقتضى في اللغة الفلسفية العادية تأكيد دينيا ، فلنرد على هؤلاء بأن «هيدجر» يقرر أن كلمة «علو» ينبغى ألا تشير الى الحد الذى نتجه اليه . فكلمة علو معناها الأصلى «الصعود نحو» والإنسان وحده هو الذى يستطيع أن يقوم بحركة العلو .

فهناك إذن علو – أو ان أردنا – «تجاوز» نحو العالم ، «نحن في العالم» بهذه السمة يصف «هيدجر» وجودنا ، فنحن بالطبيعة خارج أنفسنا وهذا ما تعنيه كلمة وجود لدى هيدجر ، إذ أن معناها «الخروج» . نحن خارج الوجود الفردى كما يقول هيدجر توضيحا لهذه الفكرة .

وقد يبدو هذا القول يديها ، ولكن الواقع أن قليلا من الفلاسفة قد أكدوا علاقتنا الأساسية مع العالم ، وديكارت وضع حقيقة العالم موضع

الشك في بداية تأمله ، ووضع « كانت » أيضا فكرة العالم موضع الشك .
أما بالنسبة لهيدجر فقد جعلنا مفتوحين دائما على العالم ، وفي إحدى
محاضراته يضع نظريته في مقابل نظرية الموندات عند « ليبنتس » ،
فالموندات عند ليبنتس لا أبواب لها ولا نوافذ ، وإنما كل منها مخلقة تماما
على نفسها . ويرى « هيدجر » أن الأبواب والنوافذ لا وجود لها بالنسبة
للأفراد ، شأنهم في ذلك شأن الموندات ، لا لأنهم معزولون ، ولكن على
العكس لأنهم في الخارج في علاقة مباشرة مع العالم . في الشارع إن
صح هذا التعبير . ولسنا على علاقة طبيعية بالعالم فحسب ، ولكننا أيضا
على علاقة مباشرة بالآخرين . وهنا تصبح هذه النظرية التي يبدو أنها
تنزع نحو الفردية في بداية الأمر ، تصبح توكيدا لعلاقتنا الطبيعية ، بل
والميتافيزيقية مع غيرنا من الأفراد . وحتى في أشد مشاعرنا فردية ،
وحتى حينما نفكر في أنفسنا دون الآخرين ، فإننا لا نستطيع أن ننفصل
عن الغير ، فإن « الوجود دون الغير » هو نوع من الوجود مع الآخرين
كما يقول هيدجر .

ومن ناحية أخرى نحن نتجاوز أنفسنا دائما نحو المستقبل ، فنحن
دائما أمام أنفسنا ، نحن دائما في مشروع ، ونحن نصنع أنفسنا دائما
في مشروع ، والإنسان كائن يتجه دائما نحو امكانياته ، الإنسان هو
الإنسان الذي يجب أن يوجد . ونستطيع أن نقول بهذا المعنى أن زمان
الوجود يبدأ بالمستقبل ، ولهذا السبب نحن دائما في هم Souci ، بل نحن
دائما هم ، ونحن نتصرف دائما بالنسبة لشيء آت ، والوجود كما ندركه
بوجودنا الخاص هو هم وزمانية .

نرى إذن أن هذه الحركات الثلاث من العلو لا تماثل تماما العلو
كما يراه « كيركجور » و « يسبرز » لأنه علو داخل هذا العالم ، علو في
باطن هذا العالم بنوع من المفارقة ، فنحن نتجاوز أنفسنا دائما ، ولكن
داخل نطاق العالم .

وقد ميزنا بين ثلاث حركات من العلو ، والواقع أننا تحدثنا عن
حركة رابعة وهي علو الوجود ابتداء من العدم ، وعلى أساس من العدم ،
ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن هناك علوا خامسا يبدأ من الأشياء الجزئية
الموجودة نحو الوجود . وهذا النحو من العلو قد أشرنا إليه فيما سبق .
وهكذا نجد أن هناك علوا نحو العالم ، وعلوا نحو المستقبل ، وعلوا نحو
الآخرين ، وعلوا من العدم ، وعلوا نحو الوجود .

هذه هي الأنواع الخمسة التي يستخدم فيها « هيدجر » فكرة العلو ،
وفي هذا التعدد في المعاني نوع من الالتباس بلا جدال .

لماذا ؟ اننا دائما أمام أنفسنا ، ولكننا من ناحية أخرى نحن وراء
أنفسنا قليلا . كما هو الحال في فكرة الواحد في الافتراض الثاني
ليارميتيس ، وبما أننا ألقينا في هذا العالم كما قلنا من قبل ، فنحن نجد
أنفسنا خاضعين دائما لتحديد معين وتركيب معين ، وفي زمان ومكان
معينين . ومعنى ذلك أننا لسنا مستقبلا فحسب ، بل نحن ماضينا أيضا .
فعلينا أن نجد أنفسنا . وهذا التعبير « علينا أن » يتضمن الماضي ،
و « أنفسنا » تتضمن المستقبل والماضي معا ، وقد قلنا : ان مستقبلا
تحدده هذه الواقعة وهي : أن في طرفه الأخير هناك الموت كاستحالة لكل
امكانية ، ولكنه محدود أيضا لأن امكانياتنا ليست امكانيات مجردة ،
ولكنها مدمجة مع شروط خاصة لم يخترها الفرد لنفسه .

ونحن ننتقل بلا انقطاع من مستقبلا الى ماضينا ، ومن مشروعاتنا
الى ذكرياتنا وأسفنا وندمنا . وهذه الحقيقة وهي أننا على صلة دائمة
بمستقبلنا وماضينا معا ، تحدد الحد الثالث الذي يسميه « هيدجر »
اللحظة الثالثة للزمان . فتحن بوضعنا أمام أنفسنا وخلف أنفسنا ، نحن
في الوقت نفسه – أنفسنا . وهكذا نرى أن الحاضر يأتي كلحظة ثالثة .
فالحاضر – وفقا لهيدجر – هو نقطة اتصال ماضينا بمستقبلنا ويمكن
أن نعتبر ذلك نقطة ارتكاز الأخلاق عند « هيدجر » ، وهي التي ينظر إليها
باعتبارها الفعل الذي يستحضر فيه الماضي والحاضر والمستقبل ، وبذلك
نؤكد مصيرنا .

وهنا نتاح لنا للمرة الثانية امكانية مقارنة فلسفة « هيدجر » بفلسفة
« نيتشه » ، وفي الوقت نفسه يمكن أن نقارنها بفلسفة « كيركجور » كما
هو الحال دائما . ونستطيع هنا أن نلاحظ عن الناس ، وفي فكرته عن القلق
عناصر في فلسفة « هيدجر » في نظريته عن الناس ، وفي فكرته عن القلق
والخطيئة ، وفي الأولوية التي يخلعها على المستقبل (هذه الأولوية التي
نلمسها أيضا في فلسفة هيجل) وكما نراها أيضا في فكرة « العزم
القاطع » .

ويجب ألا يؤخذ كل ما قلناه عن « هيدجر » كتتابع مع المعتقدات
الفلسفية . فالإنسان هو الذي يضع وجوده موضع التساؤل ، على حين
لا تفعل الكائنات الأخرى ذلك ، بل أن الإنسان لا يضع وجوده موضع

التساؤل فحسب ، وانما يعرضه للخطر ، وقد قلنا : ان فلسفة الوجود تأكيد بأن الوجود لا ماهية له (ونذهب بذلك الى أبعد من الصيغة التي تقول : ان الماهية تأتي بعد الوجود) • ولكننا نستطيع أن نضيف الى ذلك كسمة ثانية لفلسفة الوجود هذه ، أن هذا الوجود بوصفه بلا ماهية هو عرضة للخطر وللتساؤل والمقاومة بنفسه • والانسان هو الكائن الفيلسوف بطبيعة وجوده ، ولكننا كما رأينا أن الانسان مرتبط بالعالم في الوقت الذي يتساءل فيه عن وجوده ، فهو كذلك يضع العالم نفسه الذي يحيط به بصورة ما موضع التساؤل •• وإذا كان تعريف الفلسفة الأول لهيدجر هو : أن يضع الموجود الوجود موضع التساؤل ، فان تعريفها الثاني وهو الذي يشتق من المعنى الأصلي الذي يعزوه « هيدجر » الى كلمة فلسفة وهو « حكمة الحب » (وليس « حب الحكمة » كما يقال عادة) • وإذا كنا نعني بالحكمة اتصالنا بالأشياء ، فان الفلسفة تصبح عندئذ معرفة الوجود في العالم ، لا معرفة لوجود الموجود باعتباره متجها نحو مستقبله فحسب ، كما يعرفه « كيركجور » ، ولكنه معرفة للموجود باعتباره في علاقة انفعالية مع العالم • ومن وجهة النظر هذه نرى أن فلسفة هيدجر عبارة عن توسيع •• بل هي بمعنى من المعاني نقى لفردية « كيركجور » • كما نرى الى أي مدى من الظلم نصل حينما ننحى باللوم على هذه الفلسفة لأنها تجعلنا نغلق على أنفسنا الأبواب •• اذ انها تقول على العكس من ذلك : انه لا وجود لذات في مواجهة موضوع ، وأنه ينبغي القضاء على التصور الكلاسيكي للذات وتحطيمه لكي يتضح لنا أننا دائما خارج أنفسنا ، بل ان هذا التعبير نفسه يصبح خاليا من المعنى ، اذ لا وجود لخارج أنفسنا نصير اليه •

* * *

ولنعد الى ما كنا فيه فنقول : ان الانسان في وضعه لنفسه موضع التساؤل يضع الكون كله الذي يرتبط به موضع التساؤل أيضا • وكل مشكلة فلسفية تتضمن العالم ككل في الوقت الذي يخاطر فيه بوجود الفرد نفسه كاعلى رهان • وهكذا نرى دائما أن كلا من فكرة الفردية والكلية ترتبطان بل نستطيع أن نضيف الى ذلك ان كلا من الفردية والعمومية ترتبطان أيضا • والواقع أن « هيدجر » لا يتحدث عن فرد بعينه ، وانما عن كل فرد • وهو يصف الوجود الانساني عامة ، ولا جدال في أن القلق تجربة خاصة ، ولكننا عن طريق القلق نصل الى الشروط العامة للوجود وهي ما يسميها « هيدجر » بالتركيبيات الوجودية *existentiaux* •• وتدعى فلسفة « هيدجر » انها تتميز عن فلسفة « كيركجور » من حيث

أن « كيركجور » يبقى دائما في مجال الوجود الفردي المتعين ، على حين يدعى « هيدجر » أنه يبلغ الوجود في طابعه العام ، أى السمات العامة للوجود الانساني ، ولكن يبقى علينا أن نتساءل ألا تعود فلسفة « هيدجر » بذلك الى فكرة الماهية ؟ والم يكن « كيركجور » أكثر اخلاصا لفلسفته حينما استبعد فكرة الماهية كما استبعد فكرة الوجود العام ؟ وبعبارة أخرى علينا أن نتساءل : اليس البحث عن التركيبات الوجودية العامة ، والبحث عن الوجود العام لا يتمشيان مع تأكيد الوجود الفردي ؟

وما هي النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من تصورات « هيدجر » من الناحية الأخلاقية ؟ اننا نجد انفسنا منبذين في هذا العالم ، وعلينا أن نأخذ على عاتقنا حالتنا الانسانية ، وليس على الوجود أن يبقى في مرحلة القلق أو مرحلة الغثيان كما فعل « ليفيناس » Levinas وسارتر وفما يصدران في أصل تفكيرهما عن « هيدجر » . والانسان يستطيع ، بل يجب أن ينتصر على هذه التجربة ، وأن يأخذ على عاتقه تقرير مصيره ، وهذا ما يسميه « هيدجر » « بالعزم القاطع » . وهو يعادل ما يسميه « كيركجور » « بالقرار » أو « بالتسليم الايجابي » للعود الأبدى الذي يكمل به « نيتشه » فلسفته .

أما « هيدجر » فلم يكمل فلسفته ، وكتابه الكبير عنوانه « الوجود والزمان » وفي هذا الكتاب نرى أن طبيعة الوجود نفسه تتكون من الزمانية. وأنه يرغم المكان نفسه على أن يكون لحظة من لحظات الزمان هي الحاضر وبذلك يتفق الى حد ما مع نظرية « برجسون » ، ومع ذلك لا نستطيع أن نقول ان علم الوجود عند « هيدجر » قد اكتمل ، بل نستطيع أن نوجه الى انفسنا هذا السؤال وهو : لماذا لم يكتمل هذا العلم ؟ واليست هنا ثنائية لا أمل في تجاوزها بين الوجود الفردي وبين الوجود العام ، إذ لا يمكن الوصول الى الوجود العام الا عن طريق الوجود الفردي ، فهل نستطيع أن نقيم علما للوجود على أساس الوجود الفردي الذي يعتبر المنفذ الوحيد ؟ هذه على ما تبدو هي مشكلة « هيدجر » .

وقد حاول « هيدجر » منذ أن نشر « الوجود والزمان » أن يشيد في بعض كتاباته القصيرة نوعا من الفلسفة الأسطورية mythique لا التصوفية mystique تحاول أن تقيم اتصالا بيننا وبين الأرض والعالم، وهي لهذا وثيقة الصلة بفكر الشاعر الألماني « هيلدرلن » Hölderlin .

ومن ناحية أخرى ، درس « هيدجر » فكرة الحقيقة دراسة خاصة .

ولكنه في دراسته هذه أيضا يجد تفكيره محوطا بنوع من المتناقضات ، متأرجحا بين واقعية أساسية ومثالية عن الحرية قربية الشبه ، « بفخته » . وإذا نظرنا في تقسيمه لأنواع الوجود المختلفة فأننا نستطيع أن نتساءل عما إذا كان وجود الأداة أو وجود المراثيات لا يتضمن الوجود الانساني . وهذا يضع مشكلة المثالية عند « هيدجر » وليس من شك أنه يحاول تخطي التقابل القائم بين المثالية والواقعية - ولكن يبدو رغم ذلك - اللهم الا في بعض الفقرات الموهلة في العمق - أنه مرغم على أن يكون واقعيًا تارة ، ومثاليًا تارة أخرى ، وأنه لا يستطيع أن يبتعد عن المجال الذي يتألف فيه هذان المذهبان رغم كل هذه الرغبة التي يبديها . ومع ذلك نستطيع أن نقول على الأقل : أن إحدى الصفات المغرية في فلسفته ترجع في جزء كبير منها الى أنه يدفع الى أبعد الحدود كلا من هذين الاتجاهين للروح الانساني، واحد هذين الاتجاهين هو الوقوف عند الأشياء باعتبار أن الروح الانساني لا يستطيع النفاذ فيها ، والاتجاه الآخر - وهو الاتجاه الشائع في الفلسفة الألمانية - يجعل الروح الانسانية تبتلغ الأشياء جميعا . وهكذا فإنه يقول من ناحية : ان الحقيقة هي في أن نترك الأشياء تمضي في طريقها ، وان الحقيقة كامنة في الأشياء نفسها ، وانها صفة للأشياء لا لأحكامنا ، ولكنه يقول من ناحية أخرى : ان منبع الحقيقة هو في حريتنا ، وهذه الحرية بدورها تبدو وكأنها يجب أن تعرف بأنها قدرة على تسليم أنفسنا للأشياء . وفي هذه الحالة نرى أن العنصر الواقعي هو الذي ينتصر . ومع ذلك تظل المشكلة قائمة .

وهكذا نرى أن فلسفة « هيدجر » تتألف من عدد من العناصر المتنافرة ، ونحن نلمس فيها تأثيرا عظيما « لكيركجور » ولتجربة الفلق : ولهذا يعرف الوجود الانساني على أنه مفهوم *soucieux* منكب على نفسه ، ويضع لنفسه المشروعات ، ولكن الفرد من ناحية أخرى يوجد في هذا العالم ، وهذه فكرة غريبة عن « كيركجور » وربما ترجع - الى حد ما - الى « هوسرل » Husserl ، كما نجد فيها أيضا تلك النزعة الأنطولوجية ، وهذا الاهتمام الذي يوليه « هيدجر » لفكرة الوجود عامة ، وهذا الخليط للعناصر الكيركجورية ، وتأكيد الوجود في العالم والنزعة الأنطولوجية هو الذي يضيف على فلسفة « هيدجر » هذه النغمة الخاصة . ونستطيع أن نحفظ بالعنصرين الأولين من هذه الفلسفة ، وأن نرى كيف يربط أحدهما بالآخر . فالوجود الانساني مفهوم ، لا لأنه يتجه نحو المستقبل ، ولكن لأنه يوجد في العالم . والوجود في العالم يتخذ طابع « النبذ » ، لأن تجربته يمكن اعتبارها مهمة . ونحن نشعر في هذه

الفلسفة باتجاهين أحدهما نحو فردية متطرفة ، والآخر نحو كلية شاعرة
بالعالم .

وهذا يؤدي بنا الى ذكر بعض الخواطر على هذا المذهب . . .
يقضى هذا المذهب - اذا أخذناه ككل - نظرة للعالم ينكرها هو نفسه
فيما بعد ؟ بل اننا نستطيع القول بأن المشاعر الرئيسية في فلسفته تنبع
من مرحلة للفكر يعتقد « هيدجر » أنه قد تجاوزها . ولكن اذا تخلص
« هيدجر » تماما من الافتراضات الدينية السابقة ، اكان من الممكن أن
يكون « هيدجر » ؟ انه في منتصف الطريق بين « كيركجور » و « نيتشه »
فهو في عالم « نيتشه » بمشاعر « كيركجور » ، وفي عالم « كيركجور »
بمشاعر « نيتشه » . فضلا عن ذلك ألا نستطيع أن نتصور فلسفة للوجود
لا ترتبط بتجارب الانفصال والتبذ والكآبة العميقة فحسب ، بل ترتبط
بمشاعر الأمل والثقة ؟ وهذا اعتراض كثيرا ما وجهه « جابرييل مارسيل »
الى « هيدجر » . وليس من شك أن أتباع « هيدجر » يردون على هذا
الاعتراض بأنه مادام الوجود متناهيا ، وأننا معاقون الى الموت ، فلا محل
لهذا الأمل أو لهذه الثقة . ولكن هل فكرة الموت أكثر كشفا للوجود ولحالة
الانسان من فكرة الحياة ؟ وفي هذه النقطة نرى أن صفحات معينة من كتاب
الوجود والعدم « لسارتر » ترد على « هيدجر » ، ويعمل سارتر الى وضع
فكرة الموت في المحل الثانى ، على حين يضعها « هيدجر » في المحل الأول .

ونقطة ثالثة وهى أننا نستطيع أن نسأل أنفسنا هل حددت بعض
الأفكار وخاصة فكرة الوجود وفكرة الممكن تحديدا كافيا شافيا ؟ فان فكرة
الامكانية التى استخدمها كل من « كيركجور » و « يسبرز » و « هيدجر »
لم تظهر بحظها من الدقة الا في مؤلفات سارتر . فان محاولة القاء
الأضواء - الأضواء الخافتة - على فكرة العدم محاولة شائقة أو حارة
أكثر منها شافية أو كافية .

وأخيرا أصل الى النتائج الأخلاقية . ونستطيع أن نقول : ان العزم
القاطع الذى نأخذ به على عاتقنا مسئولية مصيرنا - أمر لا نرى له مبررا
في مذهب « هيدجر » ، ففيه ضرب من أعمال الايمان يمكن أن نفهمه عند
« نيتشه » في ضوء هذه الحقيقة ، وهو انه عمل خالص من أعمال الارادة
الخالقة للقيم ، ولكننا لا نرى له سببا قويا عند « هيدجر » ، ومهما يكن
من أمر فإن هذا العزم القاطع يظل صوريا تماما عند « هيدجر » . . .

كيف فننتقل من هذه النظرية الى الفعل ؟ و « هيدجر » نفسه قد اتخذ اختياره أشكالا مختلفة ، وفقا للأحوال ، ووفقا للتعاليم التي اعتقد أنه يدعو إليها عن طريق التجربة ، ولكننا لا نستطيع أن نطرح جانبا هذه الحقيقة ، وهي أنه في اللحظة التي كانت النازية في طور تكوينها ، وفي أثناء الانتصارات الأولى لها جعله « عزمه القاطع » يقبع زعماء النازية . وربما لم يكن في ذلك - كما أعتقد هو في تلك اللحظة ، وكما يعتقد أعداؤه اليوم - نتيجة منطقية مطلقة لفلسفته . ونستطيع على الأقل أن نستخلص من هذه الملاحظة فكرة أن أخلاق « هيدجر » صورية خالصة ، وأن من الممكن تفسيرها بصور مختلفة ، فهي في نهاية الأمر ليست أخلاقا على الإطلاق .

ونصل الآن الى اللحظة الثالثة من هذا التاريخ الموجز لفلسفة الوجود .

فقد وجد عدد من الفلاسفة الفرنسيين الشبان - ومن أكثرهم امتيازاً - في أفكار « هيدجر » شيئا جديدا غير مألوف يتجاوب مع ما يشعرون به من قلق . وقد أخذ تأثير « هيدجر » في الانتشار قبل الحرب ولكن في دائرة محدودة جدا . وفلسفة « سارتر » ترتبط في جزء منها بفلسفة « هيدجر » وفي جزء آخر منها بفلسفة « هسزل » ، وهذا التأثير الأخير يقضى بها الى نوع من المثالية قد لا يكون في اتفاق تام مع ذلك الجزء الذي يستمد من « هيدجر » . فهو يشترك مع « هيدجر » في ذلك القلق الوجودي وفي حاجته الى دراسة فكرة الوجود ، وهو يشترك معه أيضا في الإلحاح على فكرة العدم . وان أخذت فكرة العدم عنده طابعا هيكليا أكثر منه هيدجريا . وهو يميز الوجود بأن له شكلين : « الوجود في ذاته » وهو في هوة مع نفسه دائما ، ويشبه ما يسميه ديكرت بالامتداد *étendue* ، « والوجود لذاته » وهو يشبه الفكر مفهوما بطريقة هيكلية على أنه حركة مستمرة ، فأيهما له الأولوية : الوجود في ذاته أم الوجود لذاته ؟ وهذا سؤال من أصعب الأسئلة حلا عند « سارتر » . فهو حينما يقول انه الوجود ذاته ، فإن من الممكن اعتباره واقعا . فإذا قال : انه الوجود لذاته ، فإنه في هذه الحالة ينضم الى جماعة المثاليين . فالوجود لذاته يظهر لديه كانه عدم ، أو ان شئنا الدقة كانه « اعدام » *néantisation* ، أو نستطيع أن نقول وفقا لمقارنة عقدهما « جبرييل مارسل » : هو ثغرة من الهواء في الوجود لذاته . وهذه الفكرة لا تعدم نظيرا لها فيما يقوله : برجسون « عن الشعور

حينما يصوره قبل كل شيء على أنه « انتقاء » selection • ونستطيع أن نضع هذا السؤال في معرض الحديث عن فلسفة « سارتر » ، وهو هل من الممكن أن نسمى هذين الشكلين من الوجود اللذين يختلفان فيما بينهما اختلافًا تامًا اسمًا واحدًا هو الوجود •• بحيث نجد في النهاية أنه في هذه النظرية الأنطولوجية لا يوجد علم للوجود ، هذا إذا كان علم الوجود هو العلم بوجود واحد •

ومن ناحية أخرى نستطيع أن نسأل أنفسنا هل يوجد حقًا في الواقع شيء يمكن أن يكون « وجودًا في ذاته » كما يعرفه « سارتر » ، أعني شيئًا يمكن أن يكون نفسه تمامًا ؟ • ومن هذه الناحية نرى أن نظرية « هيجل » التي ترى أن كل شيء ما هو إلا تطور من وجود لذاته خفى إلى وجود لذاته ظاهر – أكثر اقناعًا منه • وتأكيد الوجود في ذاته عند « سارتر » يجيب بلاشك بصورة بدائية – عن اهتمام إبستمولوجي (أى ينتسب إلى المعرفة) ، ويشبع الحاجة إلى تأكيد حقيقة مستقلة عن الفكر •• ولكن هل نملك الحق في الانتقال من تأكيد هذه الحقيقة المستقلة عن الفكر إلى فكرة أن هذه الحقيقة هي ما هو عليه ولا شيء غير ذلك . وإنما شيء كثيف ثابت ؟ هذه المشكلة يمكن أن توضع على الأقل •

و « سارتر » في كثير من النقط – كما رأينا – مثالي • ولكنه في الحاحه على فكرة طابع الاحالة المتبادلة للشعور L'intentionnalité de la conscience ومن تعريفه للمعرفة بأنها « ما لا يوجد » « n'être pas » وفي تصوره للوجود في ذاته على أنه كثيف يناظره الشعور على أنه عدم ، وفي تأكيده للاحتمال الأساسى في الوجود ، وفي تأكيده لاختفاق الاتصال في الحب . يبدو أنه يلخص في نفسه الدوافع التي تجد لها تبريرًا في أغلب الأحيان لنفور العالم الحديث من المثالية •

وربما كانت هذه الثنائية في فلسفته سمة من السمات المميزة ، وليست أقل من الصفات الأخرى قيمة •• فهذه الفلسفة تجسيد للنزعة الاشكالية أو كما يقولون : « ازدواج الدلالة في الفكر المعاصر » L'imbiguité de la pensée moderne (والواقع أن الانسان بالنسبة لهذا الفكر مزدوج الدلالة أساسًا) •

وليس معنى هذا أنه لا وجود لمجهود للخروج من هذا الازدواج •• فهناك « سارتر » الذي كتب « الغثيان » ، و « سارتر » الذي كتب « الذباب » ،

وهناك « سارتر » الذى كتب مسرحية « موتى بلا دفن » ، وهى جميعا تلخص فيه ناحيتين مختلفتين متناقضتين • فمن الممكن أن يذهب وجود « سارتر » الى ما وراء ازدواج الدلالة •

فالبحت عن التبرير ، واستحالة التبرير ، هذان الدافعان يمتزجان فى فلسفة « سارتر » •

ولم يكن « كيركجور » مهتما بمشكلة الوجود على الإطلاق ، ومن هذه الناحية نستطيع أن نقول : انه أكثر وجودية من « هيدجر » و « سارتر » وهكذا تنتقل فى تاريخ فلسفة الوجود من دراسة الوجود الفردى الى دراسة الوجود العام بالاستعانة بفكرة الوجود الفردى • وعلى هذا الأساس نستطيع أن نعرف فلسفة « هيدجر » و « سارتر » ، ومع ذلك فهناك اختلاف بينهما ، فلعلنا نستطيع أن نقول : ان « سارتر » أكثر اقترابا من « كيركجور » من حيث أنه ينتقد فى بعض الفقرات الأولوية التى يمنحها « هيدجر » لما ينتسب الى الوجود العام على الوجود الفردى الذى يعد ضروريا رغم كل شيء للوصول الى الوجود العام •

ولن نتحدث هنا عن مفكرين آخرين مثل : « سيمون دو بوفوار » و « ميرلو مونتى » اللذين يقتريان فى أغلب الأحيان من « سارتر » وان كان مجال التطبيق لدى كل منهما يختلف عن الآخر ، كما أننا لن نتحدث عن الآخرين من أمثال « باتاى » و « كامو » اللذين يعتبران وجوديين أحيانا . ولكنهما يرفضان هذه التسمية •

فلنضع بعض القواعد البسيطة للتمييز بين الوجوديين وغير الوجوديين : فإذا قلت : ان الانسان فى هذا العالم ، كائن محدود بالموت ويشيع فيه القلق ، وإذا قلت : ان الانسان يدرك نفسه على أنه مغموم منكفىء على وحدته فى أفق الزمانية ، فأننا نتعرف فى الحال على لهجة الفلسفة الهيدجرية • وإذا قلت : ان الانسان وجود لذاته فى مقابل الوجود فى ذاته ، وأنه فى حركة دائمة ، وأنه يحاول دائما السعى عبثا وراء اتحاد الوجود فى ذاته بالوجود لذاته ، فأننا نتعرف على لهجة الوجودية السارترية • وإذا قلت : اننى جوهر مفكر كما قال « ديكارت » او اذا قلت : ان الأشياء الحقيقية هى مجرد « مثل » كما قال « أفلاطون » . او اذا قلت : ان « الأنا » تصاحب جميع تمثلاتنا كما قال « كانت » فأننا نتجول فى مجال غير مجال فلسفة الوجود •

وتعلمنا فلسفة الوجود ، شأنها في ذلك شأن جميع الفلسفات العظيمة ، أن هناك وجهات نظر عن الواقع لا يمكن أن تستحيل تماما الى مقررات علمية constatations ، وبالطبع يحاول هؤلاء الذين يرون غير هذا الرأي تفسير فلسفة الوجود تفسيراً علمياً بأسباب اقتصادية أو تاريخية مثلاً ، وقد تكون بعض هذه التفسيرات عادلة ، ولكنها ليست مرضية تماماً .

وبفضل الوجودية أصبح « الوجود أو عدم الوجود » هو المسألة ، وهذا يفرض بنا الى أن نلاحظ أن هناك وجوديين دون أن يعلموا ذلك . فهامت مثلاً ، كان وجودياً . . . ونستطيع أن نقول مثل هذا القول بالنسبة لبسكال وليكيبه . . . ذلك الفيلسوف الذي أراد « سارتر » أن يستعير منه هذه الصيغة وهي « أننا نفعل وفي أثناء الفعل نصنع أنفسنا » . وبالنسبة أيضاً « لكارلايل » و « وليم جيمس » . ويقول « كيركجور » : « ان «سقراط» كان وجودياً ، ونستطيع أن نطبق هذا القول أيضاً على عدد لدود لسقراط هو « نيتشه » ، ولنقف هنا قليلاً ، إذ أننا نستطيع أن نثبت أن أصول الفلسفات العظيمة كفلسفة « أفلاطون » و « ديكارت » و « كانت » مبنوثة في تضاعيف الأفكار الوجودية .

وهنا مسألة يمكن أن تزعم معرفة الوجودي ، بل ووجوده نفسه : ألا يخاطر الوجودي بتحطيم هذا الوجود نفسه الذي يريد المحافظة عليه قبل كل شيء ؟ ويبقى علينا أن نعرف ما اذا كان الوجود شيئاً يجب أن يدخر للتأمل المتوحد . « فكيركجور » لم يكن يريد أن ينشئ فلسفة ، و « يسبرز » يرفض عبارة « الوجودي » ، فريما كان من الضروري الاختيار بين الوجودية والوجود . هذا هو المأزق الذي تقع فيه الوجودية - بل نستطيع أن نذهب الى أبعد من ذلك ، انه ما كان ينبغي على « كيركجور » أن يرفض اسم الوجودي ، وفلسفة الوجود فحسب ، وانما كان ينبغي عليه بلا شك في تواضعه المسيحية أن يرفض عبارة « الموجود » l'existant ، وهل يحق للموجود أن يقول عن نفسه : انه يوجد ؟

ومن نتائج الحركة الوجودية وفلسفات الوجود أنه يجب علينا أن نحطم أغلب الأفكار المألوفة في الفلسفة ، وما كانوا يسمونه بالفلسفة الأبدية ، وخاصة أفكار الماهية والجوهر . والفلسفة كما تؤكد الوجودية يجب أن تمتنع عن أن تكون فلسفة للماهية لكي تصبح فلسفة للموجود . وبهذا المعنى أخذنا ندرك بفضلها حركة فلسفية تضع جميع التصورات الفلسفية موضع التساؤل ، كما ندرك الفعل الذي تزداد به ذاتيتنا حدة.

في الوقت الذي تجعلنا فيه أكثر معاناة من أى وقت آخر لاتحادنا مع العالم .. وبهذا المعنى فإننا نساعد ونشارك في بداية طريقة جديدة للتفلسف .

وقد رأينا أن بعض الأحكام السلبية التي وضعتها فلسفات الوجودية في المقدمة تستلزم بعض التوكيدات وخاصة عند « هيدجر » : سئل مسألة توكيد اتحادنا بالعالم . وقد رأينا بلا شك في دراستنا السريعة للفلسفات الوجودية المتباينة ، أننا نجد أنفسنا في كل مرة أمام نوع من التوقف : توقف عند « هيدجر » ، فنحن لا نعرف أمثالي هو أم واقعي ، وهل العدم لديه هو العدم أو الوجود ، توقف أيضا في مؤلفات « سارتر » فنحن نعود الى نقط معينة ، ثم نتقهقر مرة أخرى ابتداء من تصورات « هيدجر » نحو بعض التصورات تارة عند « هيجل » ، وتارة أخرى عند « هسرل » . بيد أن رؤية هذه السدود لا تدفعنا الى الرجوع القهقري . وهجوم الدجماطيقيين (القطعيين) على الفلسفة الوجودية من الأسباب التي تؤكد لنا أهميتها والدور الذي تقوم به .

وجميع الفلسفات العظيمة التقت بمثل هذه السدود ، ومع ذلك لم يتوقف الفكر عن سيره وعن اكتشاف طريق للخروج من هذه المازق بأية وسيلة . ولعلنا لتيسير هذا الخروج علينا أن نميز أكثر فأكثر العناصر التي ذكرناها وهي : الالحاق على الوجود الفردي ، والالحاق على الوجود في العالم . وليس من شك أن هناك مستويات مختلفة للوجود ، ولن نستطيع قبل أن نميز بين المشكلات والمستويات والعناصر المختلفة في فلسفات الوجود هذه ، وقبل أن نقدر أهميتها حق قدرها ، أن نسلك السبيل الذي يؤدي بنا الى تجاوزها .

عمل الحب في مديح المحبة
نص مأخوذ من كتاب أعمال المحبة
تأليف سورين كيركجور

تقديم

بقلم المترجم

« الطريق الاساسي للفهم هو أن تصير
كالمحبوب ، لأن المرء لا يفهم الا بمقدار
ما يصبح متحدا مع الشيء الذي يحبه »
(كيركجور - يوميات)

« أحب ، ثم افعل ما تشاء ! »
(القديس أغسطين)

« ان مسألة المسائل أن أجد حقيقة ... حقيقة
ولكن بالنسبة « الى » ، ان أجد الفكرة التي من أجلها
أريد أن أحيى وأموت »
(كيركجور - يوميات)

ثلاث مآس كبرى في حياة كيركجور : أبوه ، وخطيبته ، والكنيسة الدنماركية ، وعن هذه المآسى الثلاث دارت فلسفته ، فقد كانت هذه الفلسفة هى الترجمة الذاتية لتلك الشخصية الملغزة ، وحكاية تحولاته الشخصية ، وأطوار حياته الوجدانية ، وأزماته الروحية والأخلاقية .

ولد سورين كيركجور Soren Kierkegaard في كوبنهاجن في ٥ مايو ١٨١٣ ، وكان آخر العنقود في أسرة تتألف من ثلاث اناث وأربعة ذكور . وكان أبوه شخصا غريب الأطوار ، عارم الشهوة ، متأجج العاطفة ، ولكنه في الوقت نفسه مشبوب الشعور الدينى ، مرمف الاحساس بالذنب ، سوداوى المزاج . وتركت هذه الشخصية المنطوية على كثير من الأسرار انطبعا قويا على كيركجور لم يتخلص منه طيلة حياته . فنشأ نساء حمقاء ، كما كان يسميها . وتخطى مرحلة الطفولة والصبا دون أن يحياها ، وكان أبوه - مأساته الأولى - لا يعامله بوصفه طفلا ، وإنما بوصفه شيخا عجوزا . وادهى من هذا كله أن الأب اعترف له فيما بعد بأنه وقف ذات يوم فوق إحدى روايى جوتلند الغربية ، وكان حينذاك راعيا للمغنم ، صبيا لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره ، فقيرا معدما ، فلم يقل كما قال موسى لربه في ادب واستحياء : « ربى ، انى لما أنزلت الى من خير فقير » ، بل صب لعناته على الرب بوصفه مسئؤلا عن تعاسته ويؤسه . بيد أن الله استجاب له استجابة لم تكن متوقعة ، فلم يلبث أن آتاه المال والبنون زينة وفتنة . وأدرك الرجل الأريب - كلما أقبلت عليه الدنيا ، وزاده الله بسطة في الجاه والأولاد - أن هذا كله بلاء . وأن الله سيأخذه فيما بعد بذنوبه أخذ عزيز مقتدر . فكان يترقب العقاب بين لحظة وأخرى ، ونقل الى الطفل البريء هذه المشاعر كلها الزاخرة بالاثم والخطيئة وانتظار العقاب ، فتربى الطفل تربية دينية صارمة . وألهب الأب خيال الطفل الموهوب بما كان يقوم به من نزعات خيالية بين جدران حجرته الصغيرة ، وظل كيركجور على اعتقاد لازمه طيلة حياته بأن ثمة لعنة الهية مسلطة على أسرته الملغزة كما كان يسميها ، وأن هذه اللعنة ستحقيق بها على نحو أو آخر . وفعلما جاءت اللعنة ، اذ شرع ملك الموت يخترم اخوته وأخواته الواحدة اثر الأخرى، والواحد تلو الآخر وفي سنوات قلائل كان قد أطاح بالأسرة كلها فيما عدا أباه - طيعا لكى يشهد جزاء خطيئته ! - وأخاه الأكبر وهو . ولم يلبث الأب أن لحق بأبنائه الراحلين بعد أن طعن في السن حتى بلغ الثانية والثمانين ، أما الأخ الأكبر فقد طعن في السن هو الآخر وان مسه طائف من الجنون في أحيائه حياته ، أما سورين كيركجور فقد أدركه الموت في الحادية والأربعين .

لم يعيش كيركجور حياته طفلاً وصبياً وشاباً ورجلاً كما يحياها غيره من الناس ، بل انه لم يعرف الحياة المباشرة التلقائية الفورية immediacy على الاطلاق ، ولم يعرف « متعة العيش la joie de vivre كما يسميه الفرنسيون ، ولم يعرف الاتصال المباشر بالآخرين . ومع ذلك لم يعرف تاريخ الفلسفة مفكراً يدعو الى المباشرة ، والى الاتصال الحميم ، والى معاناة الوجود المعيش كما دعا اليه كيركجور الذى كان يقول عن نفسه : « أنا فى الواقع تأمل reflection من البداية الى النهاية » . بل انه كان يحيا حياة خيالية تحت الأسماء المستعارة التى يؤلف بها كتبه . . . كان يحيا فى « الممكن » ، فى « امكانيات » الحياة ، دون ان يحياها حقاً ، وعلى هذا النحو الغريب ، وبهذا الموقف الانطوائى المنعزل ، أنهى دراسته الثانوية ، وقضى أعوام طلبه بجامعة كوبنهاجن التى التحق بها فى ١٨٢٠ ، فى الفترة سادت فيها النزعة الهيجلية على تدريس الفلسفة فى الجامعة الدنماركية ، واجتاز امتحان اللاهوت فى ١٨٤٠ ، وألقى أولى مواعظه الدينية فى كنيسة كوبنهاجن فى ١٨٤١ . وهى السنة التى فسخ فيها خطبته لريجينا أولسن Regina Olsen ، ماساته الثانية .

كانت ريجينا فى السادسة عشرة عندما خطبها كيركجور الذى يكبرها بعشر سنوات . وامتدت الخطبة سنة وشهراً بالتمام والكمال ، وكانت هذه الفترة – المتوترة المتأزمة كلها عاملاً من العوامل الرئيسية فى الانتاج الغزير الخصب الذى أنتجه كيركجور بعد فسخ هذه الخطبة . وكان كيركجور يحب ريجينا حباً عميقاً أشبه بحب دانتي لبياتريس ، بيد انه لم يستطع الاقدام على الزواج . كان موقفه أشبه بموقف هاملت من أوفيليا ان يخفى عنها سر علاقته بأمه ، وكذلك كان كيركجور يخفى سر علاقته بأبيه . ولما كان الحب فى نظر كيركجور يستلزم البوح والاقضاء والمشاركة، ويقتضى شفافية الضمير ، فان من يحجب شطراً منه عمن يحب ، لأنه يعتبره سراً خاصاً به ، يخون حبه وموضوع حبه ، ويقيم سعادته الزوجية على أساس من الخداع . وهكذا هدم كيركجور سعادته الزوجية ضناً منه بسر أبيه الذى يتعلق بمشاعر دينية لها أعماق الأثر والجذور فى حياة الأسرة وحياته الشخصية .

« لقد كتب على الأسرة أن تحمل على كاهلها خطيئة ، وأن يسقط عليها عقاب من الله : نعم ! لقد كتب عليها أن تنزل ، أن تمحوها يد الله القوية ، فتبديد كما تبديد تجربة مخففة » . (اليوميات) .

أضف الى ذلك أن كيركجور كان يعتقد فى نفسه أنه صاحب رسالة دينية ، ومدرج الدين فى « سبيل الحياة » (والحياة عنده مدارج ثلاثة

هى : المدرج الجمالى ، والمدرج الأخلاقى ، والمدرج الدينى ، وله كتاب بهذا العنوان : (مدارج على سبيل الحياة) يتطلب العزلة والتفرد، ويقتضى قطع العلائق مع السوى والأغيار ، حتى لا يرى ثم غير وجه الله .

أما عن مأساته الثالثة - وهى المأساة التى أنهت حياته - وأعنى بها الكنيسة البروتستانتية الدنماركية ، فقد كان لابد أن يصطدم فكر كيركجور ورسالة حياته بتلك المؤسسة التى يعتبرها سادرة فى الضلال ، غارقة فى الزيف ، زاهرة بالفساد والانحلال . ذلك أن كيركجور كان مسيحيا شديدا الاخلاص ، ولكنه كان ثائرا فى الوقت نفسه ثورة روحية عارمة تنأى على الجمود ، وتتمرد على التقاليد ، فكان من الطبيعى أن تؤدى به آراؤه الى التصادم مع الكنيسة الرسمية بوصفها مؤسسة جامدة . وكان كيركجور يعارض اللاهوت العقلانى على النحو الذى صاغه آباء الكنيسة وكبار المدرسين ، فوجود الله ينبغى أن يدرك وجوديا ، ومن المستحيل اثبات هذا الوجود بأية براهين تنتمى الى ميدان الماهيات . قهر يفصل بكل قوة - بين الايمان والعقل . وقد دار نقد كيركجور كله للفلسفة الهيجلية التى سادت فى عصره حول التصادم بين الوجود المثالى والوجود الفعلى ، الأول محصور فى مجال الماهيات التصورية فيما يتعلق باستدلالاتنا الانسانية ، اما الوجود الثانى فيتعلق بمنطقة الأشياء الموجودة فعلا .

ومع أن نظريته الأساسية فى مدارج الوجود : الجمالية والأخلاقية والدينية هى فى المقام الأول وصف للمواقف والطرق الانسانية فى استخدام الحرية، الا انها تتعلق أيضا بالأساليب التى يربط فيها الفرد الموجود نفسه بالله . ويتحدد كل مدرج من مدارج الوجود - فى شطر منه على الأقل - بنظرته المتميزة الى رباط الفرد بالله ، وطريقته فى اكتساب معرفته بالله .

وقد كانت رسالة كيركجور الرئيسية هى دعوة الناس الى مستوى الوجود الدينى والمسيحية . وتحليلاته العميقة النافذة لمدارج الوجود - شئ عارض - فى تقديره الخاص - لرسائلته فى تهينة العواطف والارادة والذكاء من أجل فعل المحبة الحر لله . وهو فعل يتضامن فيه الوجود الانسانى الفردى مع وجود الله الأبدى .

افشغل كيركجور بمشكلة : كيف يصير الانسان مسيحيا ؟ وكان يرى أن تقدم الذات البشرية انما يتم فى مدارج الحياة حتى يصل الانسان الى

المرحلة الدينية (وهى مرحلة لم يبلغها هو قط ، فقد ظل مترددا طيلة حياته لا يجرؤ على هذه الوثبة الأخيرة التى تهبط به نهائيا فى المدرج الدينى ، كما كان تردده فى المدرج الأخلاقى بأحجامه عن الزواج الذى يعد استقرازا فى حياة الواجب والالتزامات الاجتماعية) ، وهذه المراحل لا يمكن أن توضع فى قوالب عقلية أو تفرض بطريقة منطقية ، لأن المسيحية نفسها مفارقة paradox ، ولهذا فإنها تتطلب (وثبة) نحو الايمان .
والمسيحية كما يصورها العهد الجديد تتعامل مع ارادة الانسان ، وكل شئ يعتمد على تغيير هذه الارادة ، على حين أن الكنيسة الرسمية تتعامل مع النظريات الجامدة ، والطقوس الباردة ، كما أنها تحولت الى تصورات عقلية ، ولهذا يرفض كيركجور التراث الكنسى الذى اختلط فيه كل شئ بكل شئ ، كما يدحض تواطؤ الدين مع السلطة ، ويدعو الفرد الى التمرد على طغيان الكنيسة ، واستبداد السلطة أو المذهب ، ويؤكد الذاتية ضد افناء الآخرين لها ، ويثور ثورة عارمة على التسوية والتسطيح والتفاهة . وكان ينشر أفكاره الثورية هذه فى نشرة يصدرها كل أسبوعين سماها « اللحظة » Instant صدر منها عشرة أعداد . وقد جلبت عليه هذه الثورة سخط الكنيسة الرسمية التى انضمت اليها الصحافة الدنماركية ، وبالأخص صحيفة هزلية واسعة الانتشار تسمى القورصان . وكانت الانفعالات الأخيرة التى صاحبت هذه المرحلة من حياته كفيلة بالقضاء عليه ، فسقط فى احد شوارع كوبنهاجن فى ٢ أكتوبر ١٨٥٥ ، ثم نقل الى مستشفى فردريك ، غائبا عن الوعي ، وما لبث أن وافاه الأجل فى ١١ نوفمبر من السنة نفسها .

وقد خلف كيركجور وراءه - رغم وفاته المبكرة فى سن الحادية والأربعين - إنتاجا ضخما ، وميادين البحث التى تعرض لها. تبلغ من الاتساع ما بلغته تلك التى تعرض لها هيجل ، مع الفارق الهائل بين الأسلوبين ، وإن كان كيركجور قد احتفظ بالكثير من مصطلح هيجل وأفكاره رغم عدائه الشديد له وحرصه على تحطيم مذهبه بكل ما أوتى من قوة . وكيركجور يلجأ فى مؤلفاته الى تطبيق المنهج غير المباشر ، ويحاول بأسلوبه الشعري - الإفصاح عما لا سبيل الى الإفصاح عنه . ومع هذا الأسلوب الشعري غير المباشر ، تظل بعض كتبه الفلسفية مثل « الحاشية الختامية غير العلمية » اسهاما باقيا فى نظرية المعرفة .

بيد أن طرائقه المتغيرة فى الكتابة تغيرا لم ينقطع ، مع تحوله من الكتابة بأسماء مستعارة الى طريقة الجدل والوعظ المباشرة ، يضح العقبان فى سبيل فهم أعماله فهما يتجاوز حدود الألفة العابرة .

ومن آثاره الباقية أيضا وصفه الظاهرياتي (الفينومينولوجي)
الرائع الدقيق لطبيعة الايمان الديني ، وتحليلاته العميقة الثاقبة للأحوال
والمواجد الصوفية التي تحفل بها كتبه مثل : « التدريب على المسيحية »
و « أعمال المحبة » و « خوف ورعدة » ، وغيرها من الكتب التي يجد
فيها فيلسوف الدين مادة خصبة لا ينضب معينها . ولهذا كله كان كيركجور
يتطلب أكثر مما يتطلب سواء - أن نقرأه أكثر من أن نقرأ عنه أو نعرضه .

ومؤلفات كيركجور كلها حوار مع النفس ، أو مونولوج داخلي
طويل ، والتوتر هو السمة الأساسية الأولى في فكره وحياته على السواء .
وهي سمة يصطبغ بها موقفه من الله ، ومن الآخرين ، بل من نفسه أيضا .
وقد اتخذ كيركجور من حياته الباطنة موضوعا لظاهرة ذاتية ، يعتمد
عليها كمنهاج وصفي ، بمعنى أنه اتخذ من ذاته موضوعا يصفه من جميع
أوجهه ، باحثا من خلال الرصف عن حقيقة ذاتية الذات . فالذاتية هي
المنهج وهي الغاية جميعا ، ذلك أننا في أعماق الذاتية نجد المطلق . وكل
حقيقة ذاتية تتسم بطابع جوهري هو الوجد الذي تندفع به الذات نحو
موضوعها ، وشدة هذا الوجد هي مقياس الحقيقة وهي مقياس الوجود .

ونحن لا نصل الى المطلق الا بمجاهدة ذاتية لا متناهية . ولا يكون
هذا الوصول الا بطفرة تقوم بها الروح وهي في أقصى حالات توترها في
لحظات الوجد المشبوب ، وهناك يمكن أن يظفر الانسان المتنامي
باللامتناهى .

« الطريق الذي ينبغي علينا أن نسير فيه : أن نعبّر جسر القنهدات
حتى نصل الى الأبدية » . فالطريق الى الله مليء بالأشواك والعذاب
والدموع ، وبمقدار تحملك للآلام تكون علاقتك بالله . . . (اليوميات) .

« اننى لآمل بفضل العذاب الذى اتحملة بصبر أن أكون شوكة في
جنب هذا العالم » (اليوميات) .

وقد كان كيركجور شوكة حقيقية في جنب هذا العالم ، « لقد تصورت
أن مهمتى هي أن أخلق المشاكل والصعاب في كل مكان » ، (حاشية
ختامية) ، وقداى مهمته فعلا على خير مايرام ، فخلق المشاكل والصعاب
لنفسه وللآخرين ، ووضع منها في تاريخ الفكر الانسانى قدرا لا يستهان
به . ولم يتخلص العالم من هذه الشوكة التي وضعها كيركجور في جنبه
حتى الآن ، كما أنه لم يتخلص هو نفسه من « تلك الشوكة في جسده »

حتى بعد أن أتاحت له الفرصة بقبول ريجينا للزواج منه لأنه لم يكن يريد التخلص منها (أى من تلك الشوكة) إذ يقول : « في هذه الحالة (أى في حالة الزواج) كنت سأكون أسعد من وجهة نظر دنيوية ، لكنى كنت سأفقد نفسى من وجهة نظر أبدية ، إذ بمساعدة الشوكة في القدم أقفز عاليا . أعلى بكثير من أى إنسان سليم القدم » .

وعلى هذا البعد الأبدى كان كيركجور حريصا كل الحرص . ولهذا كانت حياته توترت مستمرا بين الزمانى والأبدى ، بين الروح والجسد ، بين طاقة روحية هائلة وجسد شائه سقيم .

« ليس المهم في حالة الاختيار أن نختار الصواب بقدر ما هو النشاط ، والحماسة الحادة ، والعاطفة الجياشة التى تصاحب هذا الاختيار . وعلى هذا النحو تفصح الشخصية عن لاتهايها الداخلى ، كما تعبر بالتالى عن صلابتها » . (اليوميات) .

فالقلب هو المحور الذى تدور حوله فلسفة كيركجور ، وبالقلب وحده يمكن الوصول الى الله سبحانه وتعالى . فلا بد أن من تنقية هذا القلب وتنقيته حتى يصبح شفافا ، والوسيلة الى هذه التنقية وتلك التنقية هى أن تشغلنا فكرة واحدة فحسب . وقد جعل كيركجور عنوان أحد كتبه :
نقاء القلب أن تريد فكرة واحدة

The Purity of Heart is to will One Thing

ذلك أن كيركجور كان يرى أن الواقع ليس بالشئ الذى يمكن ملاحظته موضوعيا ، وإنما هو بالأحرى شئ علينا أن نتصل به اتصالا ذاتيا ، وما الشعور الدينى الا امتداد ذاتيتنا الى أقصى حد لها بتأثير صلتها بالموضوع المطلق الذى تتطلع اليه . والفكر الدينى ذاتى بالضرورة بحيث يمكن اعتباره متعارضا مع النظرة الموضوعية التى جاء بها هيجل ، وأن كان هذا الفكر الذاتى لا يمكن فهمه حقا بغير التفات الى صلته بالله . فهو يعتمد أساسا على علاقة ، علاقة بشئ آخر يبدو في البداية على أنه شئ موضوعى . غير أن هذه الصلة يتم الاحساس بها ذاتيا من الداخل ، هذه الصلة هى ما أسماه كيركجور بالمحبة .

على أساس الذاتية إذن يقيم كيركجور صرح فكره الدينى الخصب ، وتبعاً لهذه الذاتية فإن الله هو الكائن الذى أشعر في صلتى به بأعنف المشاعر . وتأتى معرفة الله بالرجوع الى شدة المشاعر التى تتمثل بها ذاتيتى . ولا يلجأ كيركجور مطلقا الى البراهين العقلية على وجود الله . فهذه البراهين تدل في نظره على نوع من الشك والارتياب . فهو ها هنا

مثل بسكال - ومثل كل صوفى - يؤمن بالكشف كاماس للاعتقاد في وجود
الله .

وكان كيركجور يعتقد أن التعمق في فهم الخطيئة يقودنا الى الله ،
والى الصفح والمغفرة . وفي دعاء يذكرنا بأبى حيان التوحيدى في كتابه
الإشارات الإلهية ، يقول كيركجور : « يا اله السموات ، لا تكن مع خطايانا
علينا ، ولكن كن معنا على خطايانا ، حتى لا يكون التفكير فيك تذكيرا لنا
بخطايانا ، ولكن بعفوك ، ولا كيف تكون حيرتنا ، ولكن كيف تنقذنا » .

ومفهوم الخطيئة عند كيركجور ليس هو المفهوم الشائع عند الناس
وانما هو أعمق من ذلك كثيرا . انه يعنى لديه « عدم القداسة » ، وشعور
المرء بفرديته ازاء الله . وبالخطيئة يصبح المرء حرا مسئولا ، شاعرا
بتناهيته ، شاعرا بفنائه وضياعه في هذا العالم ، وبهذا الشعور يبدأ طريق
الخلاص .

ولكن هل استطاع كيركجور أن يقوم هو نفسه بتلك الوثبة لكى
« يصير مسيحيا » ؟ أبدا ، انه يعترف في كل كتاباته بأنه أحجم عن هذه
الخطوة الأخيرة ، وظل حتى آخر لحظة في حياته « شاعر الايمان » لا
« فارس الايمان » كما كان ابراهيم عليه السلام وغيره من الرسل أولى
العزم والقوة .

بيد أنه اذا كان لم يستطع أن يصبح هو نفسه مسيحيا بالمعنى الذى
اراده ، فقد كانت فلسفته نداء الى الآخرين ليثبوا تلك الوثبة التى لم
يستطع الاقدام عليها . وكانت فلسفته أيضا اكتشافا متصلا لنفسه وتعمقا
دائبا لوجوده الخاص ، وفلسفته هى الطريق الذى اختاره لنفسه وبصورة
منظمة لكى يصبح « الفرد » و « الاستثناء » اللذين يريد هما . « أن انتاجى
كله ليس سوى تربيته لنفسى » . وكتاباته كلها ترسم خطوات هذه
التربية ، أعنى الجهد الذى بذله دون انقطاع لكى يمتلك حقيقة الخاصة
عن طريق التفكير في ذاته - وفي نفس الوقت - لكى يلبس هذه الحقيقة
بعد أن يكون قد سيطر عليها ، وليقضى على كل تباعد بينه وبين نفسه .

* * *

وفي هذا النص الذى تضمه المجلة بين يدي القارئ نلمس كل
خصائص الأسلوب الكيركجورى والفلسفة الكيركجورية . ففيه تشيع تلك

الشاعرية المتدفقة الخصبة التي تميز أسلوب كيركجور . كما نراه يلجأ الى الجمالية غير المباشرة التي تدعو الى استخدامها للاغراء بالتحول الى المدرج الدينى . ولا يخلو أسلوبه في هذا النص من السخرية والتهمك للذين يتبعهما جريا على التقليد السقراطى القديم الذى افرد له بحثا خاصا : « مفهوم التهكم » نال به درجة الماجستير .

والطابع الذاتى واضح كل الوضوح بحيث لا يحتاج الى فضل بيان ، ومن الواضح ايضا ان المحبة التى يتحدث عنها هى المحبة مفهومة بالمعنى السيمى ، فالمحبة انواع ثلاثة المحبة - ايروس eros ، أى المحبة - العشق . والمحبة - فيليا Philia أى المحبة الصداقة ، والمحبة - أجابى agape أى محبة - الجار (محبة الغير) . وهى هنا المحبة التى يدور حولها النص .

ويربط كيركجور منذ البداية بين المحبة والحقيقة . فنحن لن نعرف الحقيقة حقا الا اذ احببناها . واحببناها بكل ما نملك من قوة وعرامة وحماسة ولهفة . ومن الممكن ان نعتبر الحقيقة هى الله ، والله قد مسمى نفسه « الحق » .

كما لا تخلو المحبة من مخاطرة . مخاطرة اتخاذ القرار ، والتكزيس التام . والتفانى الكامل فيمن نحب . ذلك ان الانتقال الى الحياة الدينية يحتاج الى وثبة ، وهى مقولة مهمة من مقولات الوجودية الكيركجورية . بل لعلها سمة تميز الوجوديات المؤمنة جميعا : نجدها عن مارسيل Marcel ويسبرز Jaspers وبرديايف Berdyaev وأونا مونو Una Muno وغيرهم من الوجوديين المؤمنين .

ويشير كيركجور الى ما تستلزمه هذه المخاطرة من الحياة على نحو وجداني مشبوب ، وسلوك الوجود المتوتر الحاد الذى تشده الأطراف المتناقضة . وتمزقه الصراعات المحتدمة . وبغير هذا التوتر الذى يعيشه المؤمن . والبركان الذى يحيا على حافته ، لا يبلغ ذلك الوجد الذى هو عصب التصوف . واشارة الوصول ، وعلامة الجمع والاتحاد . وهذا هو ما يجعل الناس تخشى القيام بهذا التحول الارادى الذى يوردهم مورد التهلكة . وان كان فيه خلاصهم في حقيقة الأمر . ويقول كيركجور في يومياته : « ان الناس تخشى الحقيقة اكثر من خشيتهم للموت - تلك هى الحقيقة حول كل ما يقال من لغو ونفاق عن « حب الحقيقة » . وعن الاستعداد للسير وراءها بمجرد فهمها » . فالتناس لا يفهمون من الحقيقة

الا السير وراء القطيع ، واتباع كل ما هو تقليدى وشائع مبتذل ، هذه هي الحقيقة كما يفهمها عصرنا .

وما يصل اليه كيركجور من أن المحبة هي « انكار الذات » قد لا يكون شيئاً جديداً على الفكر الدينى المسيحى ، ولكن الجديد فيما يقوله كيركجور هو أن الداعية الى « انكار الذات » ينبغي أن يتظاهر بشيء من حب الذات self-loving لكى يقتنع الناس بما يدعو اليه . وهذا نوع من المكر الفنى يلجأ اليه كيركجور فى كتاباته الدينية . وجوهر هذه الفكرة أنه مادام الانسان ظاهراً بالنسبة للاله ، فلا بأس عليه أن يكون خافياً على الناس حتى لو أدى ذلك أن يتظاهر بما ليس فيه . ويذكرنى كيركجور هنا تذكيراً قوياً بفرقة صوفية تعرف فى التصوف الاسلامى باسم « الملامتية » ، وهذه الفرقة تتعمد الاتيان بما تلام عليه بين الناس ، حتى تدفع بينها وبين نفسها - أية شبهة من السعى الى نيل الخطوة لديهم ، أو الظفر بشيء من السمعة الطيبة أو المزايا الدنيوية ، وقد يتطرف العضو فى هذه الفرقة الى درجة أن يرتكب الفسق والفجور تمويهاً على الناس وحجباً لما ناله من حظوة وكرامة عند المحبوب . وأنا أرى أن كيركجور يشبه من وجوه كثيرة أصحاب هذه الفرقة الصوفية .

وفى حب الجار المسيحى تماثل قوى بينه وبين ما يدعو اليه الاسلام من حب للمجار . بل ان ايمان المرء فى الاسلام معلق حتى يحب المرء لأخيه ما يحبه لنفسه : « لن يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » . (حديث شريف)

وفى النص أيضاً إشارة الى الموضوع الذى كان يلح الحاحاً شديداً على كيركجور فدفعه الى افراد كتاب خاص عنه ألا وهو فكرة أن المحبة تقتضى من المحب الحقيقى ألا ينشغل إلا بفكرة واحدة « فقاء القلب أن تريد فكرة واحدة » ، ومن شأن هذا الانشغال بالفكرة الواحدة أن يجعل من الانسان « فرداً » استثنائياً منعزلاً عن القطيع ، متوحداً إزاء الله . « وحدى إزاء الله وحده » هذا هو الشعار الذى لم يفتأ كيركجور يردده طيلة حياته ، كما رددته غيره من الصوفية الذين ينتمون الى ملل ونحل غير المسيحية .

وفى النص أيضاً ملمح هام من ملامح الفكر الكيركجورى ألا ودو ضرورة اتباع القول بالفعل والنظرية بالتطبيق ، والفكر بالوجود المعيش .

غفنا يتوحد الوجود بالمعرفة ، ويتحقق الايمان بالعمل ، والمحبة بالوجد .
ويمكن أن نصوغ هذا كله في العبارة الرائعة التي قالها كيركجور :
« أن الفلسفة لا تستطيع أن تكمل الا اذا أتكرت نفسها » . فهو يتحاشى
التجريد ما أمكنه ذلك . ويركز على أن يصير الانسان مسيحيا . فلا وجود
لفكر حقيقي الا اذا كان وجوديا معيشا .

والوجود الحقيقي لا يكون الا الوجود « أمام الله » أى الوجود الذى
يرتبط بالمتعالى والمطلق . وهذه الصلة او العلاقة يؤكد كيركجور على
أنها ينبغى أن تكون « جوانية » ، وهذه سمة مهمة أخرى في فكره ، وتوضح
في النحر وضوحا كافيا . وما قد يكون بين الله والانسان من فجوة في هذه
الصلة نستطيع أن نعبره بالمحبة . « وأينما تولوا فثم وجه الله » .

عمل الحب فى مديح المحبة(*)

« أن تقول شيئاً ، غير أن تفعله » ، هذه الملاحظة التى جرت مجرى الأمثال غاية فى الصدق ، اذا أراد المرء أن يستتبع بحكمة المواقف والعلاقات التى يكون الشيء الرئيسى فيها « أن تقول ذلك الشيء » فان من المستغرب حقا أن ينكر أحد أن فن الشاعر هو على وجه التحديد أن « يقول ما يقوله » ، مادام لا يستطيع كل انسان أن يقول ذلك الشيء كما يقوله الشاعر ، أى على النحو الذى يبين به أنه شاعر . ويصدق هذا أيضا الى حد ما على فن الشخص الذى يتحدث الى الناس .

أما فيما يتعلق بالحب فلا يصدق جزئيا أو كليا أن نقول أو أن نكون قادرين على أن نقوله على نحو ما أمر يعتمد جوهريا على وجود الموهبة مصادفة . ولهذا السبب عينه كان الحديث عن المحبة تأسيسا كله ، اذ ينبغي على المرء أن يتأمل باستمرار وأن يقول لنفسه : « هذا شيء يستطيع أن يقوم به كل انسان أو ينبغي أن يكون كل انسان قادرا على أن يصنعه » - على حين يكون من المستغرب أن نقول ان كل انسان يستطيع أن يكون شاعرا أو أنه شاعر بالفعل . فالمحبة التى تسمو فوق كل الفوارق ، والتى تذيب الروابط جميعا لكى تربط الجميع فى وثاق المحبة - تقف بالمرصاد بعين الحب طبعا ، خوفا من أن يتدخل بغتة نوع خاص من التمييز الذى يؤكد نفسه بغية التفرقة .

ولأن الحديث عن الحب مبنى على هذا النحو ، ولأنه ليس فنا أن نمتدح الحب ، لهذا السبب عينه كان هذا الحديث عملا ، فعلا ، لأن الفن

(*) هذه ترجمة الفصل السادس من كتاب « كيركجور أعمال المحبة Works of Love » الذى نقله الى الإنجليزية فى ترجمة جديدة عوارد وادنا هونج : Soren Kierkegaard, Works of Love, tr. by Howard and Edna Hong., (New York, Harper & Brothers, 1962).

يرتبط بوجود الموهبة عرضاً ، أما العمل فيرتبط بالانسيان على نحو كلى^(١) . ومن ثم ، يمكن أن نستخدم المثل المذكور بطريقة خاصة . فإذا عن للمرء أن يقول بهذا المعنى ، في ملاحظة يلقيها متسرعاً ، أو في اقتراح يطرحه متخطفاً (وهذا شيء يبدو مستحسنًا بوجه خاص في مثل هذه المناسبات) ، « قد يكون من المستحسن لو أن أحداً أضطلع بالثناء على المحبة » ، في هذه الحالة يمكن أن يجيب المرء « أن تقول شيئاً ، غير أن تفعله » - وأن يكون فعل الشيء في هذه الحالة معناه أن تقوله ، وهو أمر - كما بينا من قبل فيما يتعلق بالحب لا يعد فناً . وبالتالي فإنه الفن وإن لم يكن فناً ، بل عمل . والعمل إذن هو أن يضطلع المرء بتنفيذ مثل هذا المديح للمحبة الذي يتطلب وقتاً وصناعة على السواء . وإذا كان اطراء المحبة فناً ، كانت العلاقة مختلفة ، لأنه من المؤكد أن الناس لا يتمتعون جميعاً بالمواهب التي تؤهلهم لممارسة فن معين ، حتى وإن أرادوا أن يستخدموا الوقت والصناعة ، ورغبوا في القيام بهذا العمل . أما المحبة من جهة أخرى ، أواه ! ، فليست فناً ، يطلب لذاته ، ومن ثم لا يوجب إلا لحقة من الناس فحسب . فكل من يريد أن يتمتع بالمحبة ، تمنح له المحبة ، وإن أراد أن يأخذ على عاتقه مهمة الثناء عليهما ، فإنه يستطيع أيضاً أن ينهض بها .

وعلى هذا ، فلننظر الآن في هذا الأمر .

عمل الحب في مديح المحبة :

انه عمل ، وعمل من أعمال المحبة بالطبع ، لأنه لا يمكن أن يتم إلا بالمحبة ، وبحب الحقيقة على وجه الدقة . وسنحاول أن نبين كيف يمكن أداء هذا العمل .

إن العمل الخاص بامتداح المحبة ينبغي أن يتحقق باطنياً بانكار الذات .

فإذا كان لابد من امتداح المحبة بكفاءة ، ينبغي على المرء أن يثابر ربحاً من الزمن على التفكير في فكرة واحدة ، والمحافظة عليها - محافظة مفهومة بالمعنى الروحي - بأن يكون غاية في الاعتدال فيما يتعلق بكل ما هو متناظر ، أجنبي ، بعيد الصلة ، مزعج ، وأن يحافظ عليها بالزهد الدقيق

(١) عن التفاضل الجمالي esthetic differential للمواهب الفنية - العقلية

ومن الطابع الإنساني الكلى للأخلاق ethical انظر « أوراق » Papirer VIII A 160

وانظر أيضاً تعليق ٢ ، ٦١ .

الملتزم في كل فكرة أخرى سواها . بيد أن هذا أمر مرهق أشد الإرهاق . وما أيسر على المرء إذا سلك هذا السبيل من أن يترك وراءه كل معنى واتساق وفهم ، وهذه هي الحالة التي يبلغها المرء إذا كانت الفكرة التي تشغله تصورا واحدا متناهيا ، ولم تكن فكرة لامتناهية . ولكنها إذا كانت فكرة واحدة ، فكرة تعمل على انقاذ الذهن والحفاظ عليه ، فما برحت فكرة مرهقة غاية الإرهاق . وبالتالي ، فإن التفكير في فكرة واحدة تسلك الاتجاه صوب الباطنية بعيدا عن كل تلهية distraction ، خطوة بعد خطوة ، وشهرا اثر شهر ، عاملة على تقوية القبضة التي تحكم وثاق الفكرة شيئا فشيئا ، ناصبة - من ناحية أخرى - على أن تتعلم خطوة بعد خطوة - وفي كثير من الايمان بالواجب ، وفي كثير من التواضع - أن تجعل هذه القبضة أخف ، وأكثر مرونة في مفاصلها ، تلك القبضة التي يمكن أن تتراخي مؤقتا في أية لحظة إذا اقتضى الأمر ، أو أن تنخف من توترها حتى تتمكن مع تصاعد حماسها أن تقيض في احكام تتزايد شدته ، ويزداد اطمئنانا ، بل أن تكون أكثر استعدادا إذا اقتضت اللحظة - على التخلي تماما ، في تواضع أعمق : وهذا كله مرهق أشد الإرهاق . ومع ذلك لا يمكن أن يظل محجوبا عن المرء أن هذا هو الشرط الأساسي ، كما لا يمكن أن يظل محجوبا إذا فعله المرء ، لأنه إذا لم يفكر الا في الفكرة الواحدة ، كان الاتجاه الى الباطن .

وان يفكر المرء على هذا النحو في أن انتباهه متجه باستمرار الى شيء خارجي لا يتعداه ، شيء ، وأن ينصرف فكره بحيث يكون باستمرار وفي كل لحظة واعيا بنفسه أثناء تفكيره ، واعيا بحالته أو كيف يكون أمره خاضعا للتأمل - شيء آخر . بيد أن الحالة الأخيرة وحدها هي ما يعينه التفكير أساسا ، انها في الواقع حالة الشفافية transparency (٢)

(٢) الشفافية مصطلح له دلالة الخاصة في هذا الكتاب ، وكذلك ، « المرضي حتى الموت » The Sickness Unto Death (انظر الملاحظة II رقم ١) ، وفي مؤلفاته كلها . والشفافية في الفكر لا يقتصر معناها على الوضوح وملامة الصور فحسب ، بل تنسحب على صلة الفكر الخاصة بفكره ، وبالأخص بلفظ الحياة الاخلاقية - الدينية التي يمكن أن يتناولها التفكير ، ولكنها ينبغي أن تتحقق أساسا من الناحية الوجودية (المانة) . والتفكير الذي يجهل الوجود الانساني يمكن أن يكون مهما من الوجيئين الوصفية والادائية ، ولكنه لا يدخل في الموضوع . والتأمل الموسوعي الاخلاقي . الديني ، وان يكن قريبا من المركز الشخصي personal centre دون علاقة الجوانبية ، الا انه لا يتصل بالتجربة الوجودية ، ومن ثم ، يخلو من الوضوح ، او يفترق الفكر الى شفافية الوجود في هذا الفكر .

أما الحالة الأولى فهي التفكير المبهم الذي يكتنفه التناقض : فذلك الذي يوضح في التفكير شيئاً آخر سواء ، يكون هو نفسه غامضاً أساساً (٣) .
فهذا مثكر يشرح شيئاً آخر بتفكيره ، ولكن ، وا أسفاه - انه لا يفهم نفسه ، وربما استغل مواهبه الطبيعية في اتجاه الموضوع استغلالاً ثاقب النظر. ولكنه يظل في الاتجاه الى الباطن شديد السطحية ، ومن ثم ، فان كل تفكيره مهما بدا أساسياً ، فانه ما برح سطحيًا في أساسه . ولكن ، عندما يكون موضوع تفكير المرء معقداً بالمعنى الخارجى ، أو عندما يحيل المرء ما يفكر فيه الى موضوع علمى ، أو حينما ينتقل من موضوع الى آخر ،

والساقية في آخر الامر هي اللغائية بعد التأمل ، والفرد ازاء الله ، بعد أن يتم له الشفاء بالإيمان .

انظر تمقيب ١ ، ٤ ، ٥ .
انظر أيضا Papirer VIII A 649, A 650 (D 753, D 754) ، من استخدام كيرتجور للتلقائية أو للفورية بعد التأمل ، وهي سمة من سمات الإيمان .

(٢) قارن بالجزء التوضيحي والتفسيري في Papirer VII A 200 (D 619)
« الاعتراض الرئيسى ، الاعتراض الكامل على العلم الطبيعى يمكن أن يصاغ سوريا ، ومن تم بصورة مطلقة ، على النحو التالى : لا سبيل الى تصديق أن الانسان الذى فكر في نفسه فكيرا لا متناهيا بوصفه روحا ، يمكن أن يفكر في اختيار العلم الطبيعى (بمادته التجريبية) بوصفه شغل حياته وغايتها . والعالم صاحب الملاحظة القوة اما أن يكون رجلا يتمتع بالموهبة والفريرة ، لأن من مميزات الموهبة والفريرة انهما ليسنا جدلين أساسا (أى لا تستبعد احدهما الأخرى - الترجم) ، ويقتصر على التنقيب فى الأشياء وأن يكون لاما - دون أن يفهم نفسه (ويكون قادرا على أن يحيا سعيدا على هذا النحو دون أن يشعر بوجود أى خطأ لأن التنوع الخادع للمشاهدات والكشوف يحجب باستمرار الخلط الموجود فى كل شيء) ، أو أن يكون رجلا قد صار عالما وهو فى شبابه أبكر ، دون وعى كامل منه ، واستمر فى الحياة على هذا النحو بحكم المادة - وهى طريقة مخيفة جدا للحياة : أن يبهر العالم ويدهشه بكشوفه وألقه ، دون أن يفهم نفسه . ومن الجلى أن مثل هذا العالم واع ، ولكنه واع داخل حدود مواهبه ، ولعله أن يكون ذا عقل ثاقب بدرجة تبعث على الدهشة ، ويمنع بموهبة الربط بين الأشياء ، وتكاد تكون له قوة سحرية على تداعى الأفكار . الخ . بيد أن العلاقة ستكون فى لأغلب حوز هذا : عقل متفوق ، متفرد فى مواهبه ، يفسر الطبيعة بأسرها - ولكنه هذا العقل لا يفهم نفسه . ومن الوجهة الروحية ، لا يصبح شفافا بالنسبة الى نفسه من حيث الامتلاك الأخلاقى لمواهبه . بيد أن هذه العلاقة تنزع نحو الشك Scepticism ، كما يمكن أن تلمح ذلك فى يسر (لأن النزعة الشكبة معناها أن شيئا مجهولا ، « س » يفسر كل شيء . وعندما يفسر كل شيء بـ « س » لا تفسر لها ، تنتهى الامر بأنه لا تفسر لشيء على الإطلاق) . فان لم تكن هذه هى النزعة الشكبة ، إذن فهى تطير superstition (أو إيمان بالخرافات) » .

فانه لا يكتشف هذه الشفافية الأخيرة : ألا وهى أن هناك غموضا يؤلف أساس وضوحه جميعا - بدلا من اكتشاف أن الوضوح الحقيقى لا يكون الا فى الشفافية . ومن ناحية أخرى ، عندما لا يفكر المرء الا فى فكرة واحدة فحسب ، لا يكون لديه موضوع خارجى ، وانما يتجه وجهة باطنية صوب تعمق ذاته ، وانه يقع على كشف يتعلق بموقفه الباطنى الخاص ، وهذا الكشف يكون فى بداية أمره شديد الاتضاع . فليست قوى الانسان الروحية شبيهة بقواه الجسدية . ذلك أن الانسان عندما يكبح متجاوزا طاقته الجسدية ، فانه يضر نفسه ، ولا يكسب شيئا بهذا التجاوز . أما أما اذ لم يرهق الانسان قواه الروحية فى انطلاقتها الروحية الى اقصى مداها بأن يختار ببساطة ذلك الاتجاه الجوانى ، فانه لن يكتشف شيئا على الاطلاق ، أو لم يكتشف أن الله موجود بالمعنى العميق ، فاذا كان الحائ كذلك ، فانه يفقد يقينا أهم شيء ، أو يفوته أساسا أهم شيء . ومن المؤكد أنه لا توجد فى القوى الجسدية بما هى كذلك - أى شيء انانى ، أما فى الروح الانسانية من حيث هى كذلك ، فتكمن أنانية لابد من انتزاعها اذا أردنا أن نكتسب علاقتنا بالله فى حقيقة الأمر . وذلك الشخص الذى يقتصر تفكيره على فكرة واحدة ، لابد أن يجرب هذه الحالة ، ولا مفر من أن يعانى تجربة توقف (أو انقطاع) حيث ينتزع منه كل شيء ، وينبغى عليه أن يجازف بحياته ، مجازفة يتعرض فيها لفقدان حياته لكى يكسبها . وعليه أن يمضى قدما فى سبيله اذا أراد أن يجلب شيئا أعمق فى دائرة الضوء ، فاذا أحجم ازاء هذه الصعوبة ، استحال تفكيره الى شيء سطحي - وان يكن ثمة تسليم شائع بين الناس فى هذه الأزمنة الماكرة ، بأن هذه المخاطرة لا لزوم لها ، بل انها اسراف فى واقع الأمر ، وذلك دون اثاره السؤال ازاء الله وما هو أبدى . ولو سلمنا جدلا بأن هذا أمر لا حاجة بنا اليه لكى يحيا الانسان حياة مريحة لا يعكر صفوها التفكير ، أو لكى يرضى المرء معاصريه بكمال يدعو الى الاعجاب ولا يختلف مثقال ذرة عن كمال سواه . ومع ذلك ، فمن المؤكد أنه دون اقتحام هذه الصعوبة ودون الاقدام على هذه المخاطرة ، يظل تفكير الانسان سطحيًا . فمن الحق مفهوما بالمعنى الروحي أن الشخص عندما يجهد قواه الروحية بما هى كذلك - يستطيع عندئذ ، وعندئذ فحسب أن يصير أداة . ومن هذه اللحظة فصاعدا ، اذا ثابر بأمانة وايمان ، يستطيع أن يكسب خير القوى ، ولكنها ليست قواه الخاصة ، انما يمتلكها بانكاره لذاته self-renunciation . - أو اه ، لست أدري الى من أتوجه بالخطاب فيما يتعلق بهذا الأمر ، والى أى مدى هو شخص معنى يمثل هذه الأمور ! ولكننى أعرف هذا ، وهو أن مثل هؤلاء الأشخاص عاشوا ذات يوم ، وأعرف أيضا أن أولئك

الذين امتدحوا الحب بالذات على نحو رائع كانوا أصحاب خبرة وكفاءة
بذلك المياه الخطرة التي تكاد تكون مجهولة للغالبية العظمى في زماننا .
ولمثل هؤلاء الأشخاص أستطيع أن أكتب معزيا نفسي بهذه الكلمات
الباهرة : « اكتب ! » « لمن ؟ » « للموتى ، لأولئك الذين أحببتهم في
الزمن الماضى ! » - ويحبنى لهم سوف التقى أيضا بأعز الناس الى بين
الأحياء .

وعندما يقتصر تفكير المرء على فكرة واحدة ، ينبغى عليه فى علاقته
بهذا التفكير أن يكتشف انكار الذات ، وانكار الذات هذا هو الذى يكتشف
أن الله موجود . ويتحول هذا بالذات الى ذلك التناقض المبارك الباعث
على القلق فى آن واحد : أن يكون صاحب القدرة الشاملة مشاركا لك و
العمل co-worker . ذلك أن صاحب القدرة الشاملة لا يمكن أن
يكون مشاركا لك فى العمل ، وأنت الكائن البشرى ، دون أن يعنى ذلك
أنك لا تستطيع أن تفعل شيئا على الاطلاق ، ومن جهة أخرى ، وإذا
أصبح لك سند ، استطعت أن تفعل كل شيء . ويكمن التوتر فى معية
التناقض simultaneity of the contradiction بحيث أنك لا تجرب أحد
الطرفين اليوم ، وتعانى الطرف الآخر غدا ، فالتوتر كامن فى أن التناقض
ليس شيئا تعيه مرة واحدة فى لحظة من اللحظات ، ولكنه شيء ينبغى
أن تعيه فى كل لحظة . ففى نفس اللحظة التى تشعر فيها بأنك قادر على
كل شيء - وهنا تتسلل تلك الفكرة الأنانية بأنك أنت الشخص القادر -
فى هذه اللحظة يمكن أن تفقد كل شيء ، وفى هذه اللحظة نفسها عندما
تسلم الفكرة الأنانية نفسها ، تستطيع أن تسترد كل شيء مرة أخرى .
بيد أن الله لا تدركه الأبصار ، وبالتالي ، مادام الله يستخدم هذه الأداة
التي جعل الانسان نفسه عليها بانكاره لذاته ، يبدو الأمر وكأن هذه الأداة
هى القادرة على كل شيء ، بل ان هذه الأداة نفسها تميل الى فهم الأمور
على هذا النحو - الى أن تعود الى عدم قدرتها على شيء . فإذا سلمنا
بصعوبة العمل مع كائن بشرى آخر - فما بالك بالعمل مع القادر على
كل شيء ! أجل ، قد يكون الأمر يسيرا بمعنى ما ، فإين ذلك الشيء الذى
لا يقدر عليه ؟ - فما على اذن الا أن أترك له الأمر ليفعل ما يريد . وتكمن
الصعوبة اذن فى أننى اذا شاركت فى العمل ، ولم يكن ذلك مع شخص
آخر ، فينبغى أن أفهم دائما أننى لست قادرا على شيء على الاطلاق .
وهى مسألة لا تفهم مرة واحدة والى الأبد . وهذا شيء يصعب على

لفهم ، لا في اللحظة التي لا يقدر فيها الانسان على شيء فعلا ، وحينما يكون عليلا ، عاجزا ، وانما في اللحظة التي يبدو فيها قادرا على كل شيء • وبالطبع لا يوجد شيء أسرع من الفكرة ، ولا شيء يهبط على المرء ثقيلًا كالفكرة عندما تسقط عليه • والآن هاهو ذا يغوص في بحر الفكر ، « على عمق ٧٠٠٠ فرسخ في قاع البحر » - قبل أن يتعلم كيف يكون قادرا عندما يجن الليل على أن ينام مطمئنا بعيدا عن الأفكار ، واثقا في أن الله الذي هو محبة ، يملك ورقة من تلك الأفكار ، وأن يكون قادرا على أن يصحو ، واثقا في الأفكار ، مطمئنا أن الله لم تأخذه سنو ولا نوم !

كان هناك ذات يوم. امبراطور شرقي ذو سلطان ، وكان له خادم يذكره كل يوم بشأن معين - أما أن يقوم الانسان الفقير بتحويل هذه العلاقة ، قائلا للرب القادر على كل شيء « تأكد من تذكيري بهذا الشيء أو ذاك » - ويفعل الرب ذلك ! ليس في هذا ما يكفي لكي يفقد المرء صوابه، أن ينام المخلوق القانئ آمنا مطمئنا لمجرد أن يتحدث الى الرب كما تحدث ذلك الامبراطور الى خادمه قائلا - تأكد من تذكيري بهذا الشيء أو ذاك ! ومع ذلك ، فان هذا الاله القادر غير حتى أن كلمة اثانية واحدة تسنن الى تلك الحرية المندفعة التي يسمح بها كفيلة بأن تضيع كل شيء ، فلا يكون من الله أن يتذكر هذا أو ذاك فحسب ، بل يبدو الأمر وكأنه لمن ينسى أبدا هذا وذاك اللذين يستحقهما المرء • كلا من الأسلم انن أن يكون الانسان قادرا على شيء أقل قليلا ، وأن يتخيل على نحو انساني عادى انه قادر على أن يفعله ، انه اسلم كثيرا من ذلك التوتر : الا يكون قادرا على شيء حرقيا وفعالا بصورة مطلقة ، وأن يكون قادرا - مع ذلك - بمعنى مجازي معين ، على كل شيء •

بيد أن الانسان لا يستطيع أن يمتدح المحبة كما ينبغي الا بانكار الذات ، لأن الله هو المحبة ، وفي انكار الذات وحده يستطيع الانسان أن يتشبث بالاله • وما يعرفه الانسان بنفسه عن الحب سطحي جدا، ولهذا كان عليه أن يعرف الحب الأعرق عن طريق الله ، أعنى أن يبلغ بانكاره لذاته ما ينبغي أن يبلغه كل انسان (ذلك أن انكار الذات مرتبط بالانساني الكلي universally human ، ومن ثم يتميز عن الرسالة الخاصة وعن الاصطفاء) ، أعنى أن يكون أداة في يد الله • وهنا يستطيع كل انسان أن يعرف كل شيء عن المحبة ، مثلما يعرف انه محبوب من الله ، شأنه في ذلك شأن كل انسان آخر • والاختلاف الوحيد هو أن بعض الناس يعتبرون أن هذه الفكرة (وهذا شيء لا يبدو لي رائعا كل الروعة)

لا تعدو أن تكون مناسبة حتى لأطول حياة ، وحتى أنهم يظنون وهم في السنة السبعين من أعمارهم أنهم لم يتأملوا روعتها بما فيه الكفاية ، وهناك آخرون - على كل حال - يعتبرون هذه الفكرة (وهذا شيء يبدو لي غريبا كل الغرابة وخليقا باللوم) شديدة التفاهة ، مادام أن يكون المرء محبوبا من الله لا يعدو أن يكون أمرا يشاطره فيه كل انسان - وكأنه من ثم أقل شأنًا .

وفي انكار الذات وحده يستطيع الانسان أن يمتدح المحبة حق المديح . فما من شاعر يقدر على ذلك . لأن الشاعر يستطيع أن يتغنى بالعشق وبالصدقة ، والقدرة على هذا موهبة نادرة ، بيد أن الشاعر لا يستطيع أن يثني على المحبة . لأن علاقة الشاعر بربه الهامة تبدو له أنها دعاية jest ، واستعداد حضورها يبدو أنه دعاية (من الممكن أن يكون في هذا ما يناظر انكار الذات والصلاة) ، وذلك أن موهبته الطبيعية هي العامل الحاسم ، وثمرة العلاقة مع ربه الهامة هي ما ينصب عليه اهتمامه الرئيسي ، انها الشعر ، انتاج الشاعر ، هو الثمرة . أما لمن يريد أن يثني على المحبة (وهذا شيء يستطيع أن يفعله كل انسان ، لأنه ليس موهبة) فان علاقة انكار الذات تجاه الله ، أو في ارتباط انكار الذات بالله ، هي ما ينبغي أن تكون كل شيء ، هي ما ينبغي أن يكون موضع التلهف . وسواء كان ثمة انتاج أو لم يكن فمسألة ينبغي أن تكون دعاية ، اعني أن الصلة بالله ذاتها ينبغي أن تكون بالنسبة اليه أهم من الحصول . وفي انكار الذات يعتقد الانسان اعتقادا جادا بأن الله هو الذي يعمده بالمعونة .

وإذا استطاع شخص أن يتخلص بانكاره لذاته من كل وهم ، وكأنه قادر على شيء ما ، ولو استطاع أن يفهم بحق أنه هو نفسه لا يقدر على شيء - أعني لو أن شخصا استطاع أن يحرز على الوجه الصحيح الانتصار في معركة انكار الذات ، ثم اضاف الى انتصاره هذا فوز انكار الذات نفسه بأن يجد بصدق وأمانة كل غبطته في ألا يكون قادرا هو نفسه على شيء - ما أروع أن يكون مثل هذا الشخص قادرا على الحديث عن المحبة ! إذ أنه في أقصى التوتر الذي يحدثه انكار الذات ، وفي هذا الدوار والاغماء الذي يصيب قوى الانسان جميعا الجديرة بالبركة ، وحين يشعر بنعمة الله عليه ، ماذا يكون هذا الشيء الآخر ان لم يكن هو حب الله و الحقيقة ؟ بيد أن الله محبة . من يكون إذن قادر على اطراء المحبة خيرا من ذلك الذي يحب الله في الحقيقة ، لأنه مرتبط بموضوعه على الندو الصحيح الوحيد ، لأنه في علاقة مع الله ، ولأنه صادق في حبه .

هذا هو الشرط الباطني أو الحالة التي ينبغي أن يتم بها الثناء على المحبة . وانجاز هذا العمل يحمل في ثناياه بالطبع مكافآته الخاصة ، وإن يكن له أيضا - فضلا عن ذلك - غرضا يسعى إليه من وراء الثناء على المحبة ما وسعه ذلك - ألا وهو أن يكسب الناس إلى صفه ، وأن يجعلهم يدركون على الوجه الصحيح ما يلتف في المصالحة حول كل إنسان ، أعني ، الأعلى . ثمن يمتدح الفن واللملم يؤكد على الفصل بين الموهوبين وغير الموهوبين من الناس . أما من يمتدح المحبة فيسوى بين الجميع ، لا في الاملاق المشترك ، أو في التفاهة المشتركة ، وإنما في مشاركة الأعلى (*) .

ولابد أن يتم عمل مديح المحبة « برانيا » في نزاهة التضحية
in sacrificial disinterestedness .

ففي انكار الذات يبلغ المرء القدرة على أن يكون أداة بأن يجعل من نفسه - باطنيا - لا شيئا إزاء الله ، وأما في نزاهة التضحية فانه يجعل من نفسه - خارجيا - لا شيئا ، خادما لا تفق فيه : فمن حيث الباطن لا يصير مهما بالنسبة إلى نفسه ، لأنه لا شيء ، أنه لا شيء أمام الله - وهو لا ينسى أبدا أنه مائل بين يدي الله ، حيثما كان . ياويلتاه ! قد يتصادف أن يرتكب الإنسان خطأ في اللحظة الأخيرة ، بأن يكون رغم تواضعه الحقيقي أمام الله - مزهوا بما يمكن أن يصنعه عندما يتوجه صوب الناس . وهذه فتنة المقارنة التي تصبح سقوطه . فهو يفهم أنه لا يستطيع مقارنة نفسه بالله ، وإزاءه يظل واعيا بنفسه على أنه لا شيء ، ولكن عند المقارنة بالناس يبدو لنفسه شيئا . ومعنى ذلك أنه ينسى انكار الذات ، فيقع في شرك الوهم ، وكأنه كان يقف أمام الله خلال ساعات معينة فحسب ، كما يمثل في حضرة ملك في ساعة معينة . فبالله من خلط فاجع ! لأن الأمر إذا تعلق بإنسان ، فقد يكون من المحتمل تماما أن يتحدث المرء معه في حضرته على خلاف ما يتحدث عنه في غيابه ، ولكن ، أيمكن أن يقع مثل هذا عند الحديث عن الله - في غيابه ؟ (°) فإذا فهمنا هذا حق

in the community of the highest (★) حرفيا « مجتمع الأعلى »

(المرجم) .

(ه) قارن Papirer VIIIP A55 : « أبانا الذي في السموات ! في علاقاتنا

بالناس يحدث في كثير من الأحيان أن نقول شيئا في حضورهم ، وأن نقول - وبالأسف - شيئا آخر بعد ذهابهم . فكلما يختلف في حضورهم عنه في غيابه . ولكن عنك أنت - وأنت ربنا - كيف يمكن أن نكون قادرين على أن نتحدث في غيابك ، وأنت حاضر في كل مكان - كيف يمكن أن نتحدث منك على نحو مختلف ، وأنت دائما كما أنت !

الفهم ، كان انكار الذات ونزاهة التضحية شيئا واحدا بعينه . ويكون من أشنع أنواع التناقض أيضا لو أن شخصا أراد أن يسيطر على الآخرين - بأن يمتدح المحبة - وهكذا تكون نزاهة التضحية مفهومة بمعنى معين ، ومفهومة فيما جوانيا - نتيجة لانكار الذات أو شيئا واحدا وياها .

بيد أن نزاهة التضحية مطلوبة برانيا إذا كان لابد للمحبة أن تمتدح في الحقيقة ، وأن يريد المرء امتداح المحبة في حب الحقيقة عمل من أعمال الحب على وجه الدقة . وقد يكتسب المرء في يسر يسير الجاه الدنيوى ، بل والأحرز من كل شيء ، قد يكسب استحسان الناس بلجوثه الى كل ضروب التضليل . بيد أن هذا لا يمكن أن يحدث بحق في المحبة . لأن المحبة هي عكس ذلك تماما : ففي حب الحقيقة ، وفي الاقدام على كل تضحية لاعلان الحقيقة للناس لا يكون المرء على استعداد للتضحية بأصغر جزء من الحقيقة .

ولابد - جوهريا - من النظر الى الحقيقة بوصفها موضع نزاع polemic في هذا العالم . فالعالم لم يكن أبدا من الخير ، وإن يكون أبدا من الخير بحيث تسعى الغالبية العظمى الى الحقيقة ، أو يكون لها التصور الحقيقى عنها بحيث يوافق عليها الجميع فورا وبالضرورة عند اعلانها . كلا ، أن من يريد في الحقيقة أن يعلن شيئا حقيقيا ينبغى أن يهيئ نفسه على نحو آخر غير أن تأتية المعونة من مثل ذلك التوقع المضلل ، بل ينبغى أن يكون مستعدا بصورة جوهرية للتخلي عن هذه اللحظة . بل أن رسولا^(٦) يقول انه يجاهد « لاقناع الناس »^(٦) ، ولكنه يضيف هذه العبارة ، « وأما الله فقد صرنا ظاهرين له » . إذن فليس في هذه الكلمات أية فكرة على الاطلاق عن هذا الحرص الأنانى أو الجبان الرعدي للفوز بموافقة الناس - وكان موافقة الناس هي التي تحدد إذا كان الشيء حقا أو باطلا . كلا ، أن الرسول ظاهر أمام الله عندما يسعى الى اقناع الناس ، ومن ثم ، فانه لا يريد أن يكسبهم لنفسه وإنما للحق . وما أن

امتحنا - أى رنا - العزم على مجاهدة الشئت الذى تخيل فيه أنك غائب ، حتى نستطيع بتركيز ذهننا وتأسيسه ، بترتيب عقلنا وتقنيته ، أن نضع نصب أعيننا أنك حاضرا دائما وأبدا » .

(★) الرسول المقصود هنا هو بولس ، والمبارات المذكورة هنا واردة في رساله الثانية الى أهل كورنثوس (انظر الهوامش بعد رقم ٦) . (الترجم) :
(٦) قلون رسالة بولس الرسول الثابتة الى أهل كورنثوس ٥ : ١١ . استعمال كيركجور لكلمة Win (يكسب) ينبع الترجمة الدنماركية . انظر الى اسهلال « من أجل الفحص الذاتى » For Self-Examination لا استخدام آخر لهذا السطر .

يرى أنه يستطيع اقناعهم بحيث يصبحون مكرسين له ، ولكنهم يسيئون فهمه ، ويحرفون تعاليمه ، حتى يجعلهم فوراً على مسافة منه لكي يتمكن من اقناعهم . انه لا يريد اقناعهم لكي يظفر لنفسه بمزية ، بل انه يلجأ الى كل تضحية ، حتى لو كانت التضحية بموافقتهم ، لأنه يريد أن يكسبهم للحق - اذا كان ذلك ممكناً بالنسبة اليه : وهذا هو ما يصبر اليه . وعن ثم ، فان هذا الرسول نفسه يقول في موضع آخر (رسالة بولس الرسول الى اهل تسالونيكي ٢ : ٤ - ٦) « هكذا نتكلم ، لا كأننا نرضى الناس ، بل الله الذى يختبر قلوبنا . فاننا لم نكن قط في كلام تملق كما تعلمون ولا في علة طمع . الله شاهد ، ولا طلبنا مجداً من الناس ، لا منكم ولا من غيركم ، مع أننا قادرون أن نكون في وقار كرسل المسيح » . أية تضحية ينطوى عليها هذا العمل ! انه لم يطلب مجداً ، ولم يلق أى جزاء ، حتى وان كان من حقه أن يطلب ذلك بوصفه رسولا من قبل المسيح . لقد تخلى عن مجدهم ، واستحسنانهم ، وولاتهم . وكان مهيناً لتعريض نفسه لسوء فهمهم ، واستهزائهم : فعل هذا كله - بغية اقناعهم . أجل ، وفقاً لهذا المنهج ، كل شيء مسموح به ، ولو كان هذا يعنى أن يقدم المرء حياته للاعدام ، ان كان في ذلك اقناع الناس ، فهذا بالضبط هو التضحية بالذات . والتخلى النزيه عن المسائل الموقوتة جميعاً التى تتيح للمرء أن يكسب اللحظة - وأن يخسر الحق . وهذا الرسول يقف ضارياً جذوره في الأبدى . وهو الذى سيتمكن من اقناع الناس من خلال سلطان الأبدى في التضحية بالذات . ولم يكن الرسول هو الذى يحتاج اليهم لصيانة نفسه ، ومن ثم يتشبث - على نحو انتهازى - بأبرع الوسائل لا قناعهم ، بدلاً من أن يكسبهم للحق ، لأن مثل هذه الوسائل لا يمكن أن تستخدم لهذه الغاية .

والآن ، نعود الى زماننا هذا . ما احوجنا الى النزاهة في هذا الزمان حيث يصنع كل شيء لكي نجعل كل شيء وقتياً momentary ، وحيث ينظر الى ما هو موقوت على أنه كل شيء ! - ألا يصنع كل شيء لكي نجعل اللحظة الحاضرة هي اللحظة العليا ما وسعنا ذلك ، أعلى من الأبدى ، وفوق الحق ، ألا نفعل كل شيء لنجعل اللحظة الحاضرة مكتفية بذاتها ، في جهالة - تكاد تزهر بنفسها - لله وللأبدى ، وفي أشد أنواع الانخداع بامتلاك مزعوم للحق كله ، وبوقاحة عجيبة في فكرتها عن نفسها بوصفها مكتشفة للحقيقة ! كم من الأشخاص الصالحين لم ينحنوا أمام سلطان اللحظة الحاضرة ، وبالتالي جعلوا اللحظة أسوأ مما هي عليه . ذلك أن الشخص المتفوق عندما يستسلم ضعفاً أو انانية ، ينبغى أن يسعى في ضجة اللحظة الحاضرة الى نسيان سقوطه ، كما ينبغى عليه الآن أن

يكبح بكل قوته يجعل اللحظة الحاضرة أشد انتفاخا . واحسرتاه ، يبدو ان زمن المفكرين قد ولى ! (٧) ذلك الصبر الهادئ ، والرتابة المتواضعة المطيعة ، والتخلي الشهم عن كل تأثير وقتي ، والمسافة اللامتناهية عن الوقتي ، والحب المتفاني لفكره وربيه ذلك الحب الذي لا مندوحة عنه لكي يفكر فكرة واحدة :

كل هذا يبدو أنه اختفى ، بل يكاد يصبح موضع استهزاء الناس . لقد أصبح « الانسان » مرة أخرى « مقياسا لكل شيء » (٨) ، واستغرق كلية في فهم اللحظة . وأصبح من الضروري ان نحال على كل اتصال لكي يضمه كتيب خفيف في نهاية الأمر ، مدعما بباطل من فوقه باطل . أجل . لقد أصبح الأمر وكأنه من اللازم أن ينتهي المطاف بكل اتصال الى أن يكون في الامكان عرضه في نحو ساعة على الأكثر أمام حشد يضيع نصف ساعة في احداث جليلة الاستحسان أو الاستهجان ، وفي نصف الساعة الآخر يبلغ به الاضطراب درجة لا يستطيع معها تجميع الأفكار . ومع ذلك يعتبر هذا أسمى الأشياء . وينشأ الأطفال على أن يعتبروا هذا هو الأسمى : أن ينصت الناس الى المرء وأن يعجبوا به ساعة من الزمان . وعلى هذا النحو ينحط مستوى العملة التي يقدر بها الانسان بوصفه انسانا . ولا يقال شيء عن الأسمى أكثر من ذلك ، عن ان يكون الانسان مرضيا عنه عند الله ، كما يقول الرسول ، أو عن ارضاء نبلاء البشر الذين عاشوا في الماضي ، أو ارضاء قلة من الصفوة المعاصرين : كلا . ارضاء حشد من الناس اجتمع مصادفة ساعة من الزمن ، « والأول هو الافضل » ، اناس ليس لديهم هم أنفسهم الوقت أو الفرصة لتأمل الحقيقة ، وبالتالي يلتمسون السطحية وأنصاف الحقائق اذا كان لا بد من ان يمنحوا جائزة استحسانهم : هذا هو طموحهم - أعني ، اذا كان لا بد لهذا الطموح أن يكون جديرا بشيء على الاطلاق ، فما على المرء الا أن يساعد بكسرة من

(٧) قسارن Papirer VIII'A 627 (D 746) : « في أعمال الحب »
The Works of Love : لقد ولى عصر المفكرين . وربما جدا سيكون على المرء أن يقول : « لقد ولى عصر الفكر » .

(٨) موقف الوندطانيين الاغريق ، وبخاصة بروناجوراس Protogoras
ومهدف خاص لهجوم افلاطون . انظر أيضا « الشفارات الفلسفية » Philosophical
Fragments ، ٣ . و Papirer VII'A 235 : « نضبة بروناجوراس

بأن الانسان هو مقياس الأشياء جميعا » ، هي في الفهم الاغريقي موازاة للنكتة التي رواها ضابط احتياطي لرفيقه ، عندما أبصر أن فتاة البار لا تجد القدح الذي تكيل به الخمر ، ولم يكن الوقت متاحا للضياع بعد أن نزع السدادات ، قال : « ناوليني الزجاج » ، لكيال في قمى » .

الباطل ، والناس يتملق بعضهم بعضا بأن هؤلاء الحاضرين قد أوتوا من الحكمة حظا وفيرا ، وأن كل اجتماع يتألف من أحكم الحكماء . وكأننا نعيش زمن سقراط ، وفقا لمعلومات الذين يوجهون الاتهام : « ما من أحد الا ويفهم كيف يعلم الشباب ، وليس هناك غير شخص واحد لا يفهم هذا - هذا الشخص هو سقراط » (٩) . وهكذا نجد في زماننا أن الجميع هم الحكماء ، كل ما في الأمر أننا قد نجد هنا أو هناك شخصا متوحدا *a solitary one* يتصف بالحمق . فقد اقترب العالم من بلوغ الكمال بحيث أصبح الجميع الآن هم الحكماء ، ولولا وجود بعض الأفراد الشواذ والحمقى ، لأصبح العالم كاملا تمام الكمال . ووسط هذا كله ، يجلس الاله (على عرشه) في السموات مترقيا . وما من أحد يتشوف للابتعاد عن هذه الجلبة وصخب اللحظة لكي يجد الهدوء حيث يسكن الاله ، ومع أن الناس يعجبون بالناس ويعجبون بالاله - لأنه أشبه بالآخرين جميعا - الا أن أحدا لا يشتاق الى العزلة . هناك حيث يصلى الانسان للرب . وما من أحد في شوق الى معيار الأبدى يأنف من هذا الانفصال الرخيص عن الأسمى . - هذه هى الأهمية التى بلغتها اللحظة الفورية فى تصورهما لنفسها . ومن ثم ، كانت نزاهة التضحية أمرا مطلوبا . واه ، ليتنى أستطيع تصوير مثل هذه الشخصية المزينة بحق ! بيد أن المقام ليس مناسباً لهذا ، فمحدث يدور أساسا عن العمل الخاص بالثناء على المحبة - فهناك إذن رغبة أخرى هنا : لو أننى قمت بتصوير مثل هذه الشخصية ، فهل يتاح لتلك اللحظة الفورية أن تتأمله !

وما يصدق على كل حب للحقيقة فى علاقته باللحظة الحاضرة يصدق أيضا على كل مديح حقيقى للمحبة . وقبل أن يسعى المرء الى الفوز برضا اللحظة بثنائه على المحبة ، عليه أن يتأكد أولا الى أى مدى تمتلك اللحظة الحاضرة تصورا حقيقيا للمحبة . هل تستطيع اللحظة الحاضرة التى توجد الآن ، أو هل يمكن للحظة الحاضرة على الإطلاق أن يكون لها تصور

حقيقى عن ماهية المحبة ؟ كلا ، وهذا محال . ذلك أن المحبة وفقا لفهم اللحظة الحاضرة أو الفورية لا يعدو أن يكون حب الذات *self love* . وبالتالى ، يكون من الأنانية أن نتحدث على هذا النحو عن المحبة . ومن الأنانية أيضا أن نفوز بهذا الرضا . الحب الصادق هو حب انكار الذات . ولكن ما هو انكار الذات ؟ انه بالضبط أن نتخلى عن اللحظة الحاضرة وعن الفورى . ولكن من المستحيل تماما فى هذه الحالة إذن

(٩) افلاطون ، الدفاع (عن سقراط) .

أن نكتسب رضا اللحظة الحاضرة بحديث صادق عن المحبة الذي لا يكون حبا الا لأنه تخلى عن اللحظة الحاضرة . فمن المستحيل ، ومن المستحيل تماما أن يشير المتحدث نفسه - اذا كانت الحقيقة اهم عنده من رضا اللحظة الحاضرة - الى سوء الفهم هذا من حيث أنه قد يفوز باستحسن اللحظة الحاضرة عن غير قصد منه . وربما كان من اليسير بعد هذا الذي فصلناه هنا - أن نرى أن النتيجة التي تذهب دون مسوغ الى ما يلي ليست صحيحة بحال من الأحوال : أعنى النتيجة القائلة بأن من يمتدح المحبة لابد أن يكون هو نفسه ، أو أن يصير محبوبا - في عالم أقدم على صلب من كان محبة ، في عالم اضطهد وقام بتصفية عدد وفير من شهداء المحبة .

ولو أن الظروف قد تغيرت في هذا المجال ، وحتى لو لم تعد الظروف متطرفة الى أقصى حد ومعاندة لا تلين بحيث لا مندوحة من أن يضحي شهداء الحقيقة بدمائهم وحياتهم : فإن العالم رغم هذا كله ليس أفضل مما كان بصورة جوهرية . وعلى هذا فإن ما يعتبره العالم بعامة جديرا بالمحبة ، ينظر اليه الأبدى بالطبع على أنه شيء خلق بالتحريم والعقوبة . وما يصفه العالم بأنه شخص محبوب هو قبل كل شيء انسان يحرص كل الحرص على الا يلبى - من صميم قلبه - مطالب الأبدى ، أو مطالب الرب لكي يحيا وجودا جوهريا أو وجودا متقدما في جوهره . وذلك الشخص المحبوب يعرف جيدا شتى المعاذير الممكنة وأنواع الهروب ، وقواعد الأخلاق الماكرة في المساومة والمماحكة المخاتلة ، وهو محبوب بما يكفي لكي تؤثر براعته على الآخرين الذين يستعين بهم لتنظيم حياته الخاصة حتى تسير سيرا هينا مريحا يعود عليه بأوفر المزايا . وفي صحبة هذا الرجل المحبوب يجد الانسان نفسه آمنا مطمئنا ، فهو لا يبحث الانسان أبدا على تخيل امكانية التفكير في وجود شيء أبدي ، أو ما يفرضه هذا الوجود من مطالب على حياة كل انسان ، أو أن هذا الأبدى يكمن قريبا من المرء بحيث قد يكون هذا المطلب اليوم والآن . هذا هو الانسان المحبوب . بيد أنه لشخص غير محبوب في نظر الناس ذلك الذي - دون أن يطئب شيئا من أحد ، وإنما يطلب الكثير من نفسه في صرامة وجدية - يذكر الناس بوجود مثل هذا المطلب . وفي صحبته لا تبدو المعاذير وأنواع الهروب شيئا جميلا جدا ، وكل ما يعيش المرء من أجله يتخذ سمة لا بطولية . وفي رفقته لا يستطيع المرء أن يخلد الى الراحة ، بل أنه لا يساعد أحدا على أن يسوى وسادة الراحة باللجوء الى التساهل الزمني أو حتى الى التساهل الورع حسن النية . ولكن ما هي تلك الجدارة بالحب التي يخلعها الناس على الشخص المحبوب ؟ انها خيانة الأبدى . وهذا

هو السبب الذى يدفع الزمانية temporality الى أن تحسن بها الظن .
وهذا هو السبب أيضا الذى يجعل العالم دائما مستاء من هذه الكلمات :

« حب الله يعنى بغض العالم » . وعندما يصبح مطلب الأبدى واردا
على الوجه الصحيح ، يبدو وكأنما مثل هذا الشخص قد أبغض كل ما
يعيش معظم الناس من أجله . ياله أذن من شخص مزعج ، غريب
الآطوار ، بغيض الى النفس ! ومن ناحية أخرى ، ما أحب وأعز أن يدعم
المرء البشر ويساعدهم في خطئهم المحبوب . ولكن ، أمن المحبة حقا أن
نخدع الناس ، وهل من المؤكد أن هذه هى المحبة لأن المخدوعين يعتبرونها
كذلك ، ولأنهم يشكرون خادعهم وكأنه أعظم محسن ؟

أمن المحبة أن يحب المرء في الخداع ، وأن يبادل الناس المحبة في
الخداع ؟ أنا أعتقد أن المحبة هى : أن نوصل شخصا حقيقة الرغبة
في تقديم كل تضحية ، وليست هى الاستعداد في تضحية أقل ذرة من
الحقيقة .

وحتى لو شئنا أن نتناسى الواقع الحاضر ، وأن ننسى الحالة التى
عليها العالم الآن ، أن نطرح العلاقة كلها بصورة شعرية داخل عالم
الخيال : ألفينا أن من طبيعة المسألة كلها أنه فى العلاقة بين انسان وانسان
تكون النزاهة مطلوبة للثناء الحقيقى على المحبة . فلنجازف إذن باقتحام
هذه المخاطرة الشعاعية حيث لا تربطنا صلة بالعالم الواقعى ، وانما
بمسافة الفكر ننفذ - شعريا - خلال فكرة امتداح المحبة . وإذا أراد انسان
أن يتحدث عن المحبة الصادقة فى حقيقة تامة ، مفهومة على نحو شاعرى ،
كان لابد من الوفاء بشرط مزدوج : أن يجعل المتحدث من نفسه عاشقا
للذات (١٠) self-lover ، وأن يكون مضمون حديثه عن محبة الموضوع
غير المحبيب un-lovable object . ولكن عندما تكون هذه هى الحالة ،
لا توجد ميزة ممكنة من اطراء المحبة ، لأن الميزة لا توجد الا عندما ينظر
الناس الى المتحدث بوصفه المحب الحقيقى ، أو أن يكون الحديث مدامنا
وعن حب الموضوع المحبيب . وحينما يكون من المحال الحصول على أية
ميزة من امتداح المحبة ، ينصرف الاهتمام عن القيام بهذا العمل . -
انظروا الى ذلك الرجل البسيط الحكيم الذى عاش فى العصور القديمة .

(١٠) قارن Papirer VIII A 295 : « من يتحدث عن حب اكار الذات ينهى
أن ينحمل عناء الظهور بوصفه محبا للذات ، لأن المحب الصادق هو ما يعتبره
العالم محبا للذات » .

وكان خير من يعرف كيف يتحدث عن الحب الذى يعشق الجميل والخير .
وتد كان هذا الرجل ، أجل . كان هذا الرجل أقبح شخص فى المدينة بأسرها ،
أقبح رجل بين شعب من أجمل الشعوب . وربما تبادر الى الذهن أن هذا
الأمر قد يجعله يتهيب التحدث عن الحب الذى يعشق ما هو جميل - فمن
المؤكد أن المرء يتجنب الحديث عن الحب فى منزل الشخص المشنوق ، بل
أن الشخص الجميل يؤثر ألا يتحدث عن الجمال فى حضرة شخص دميم
دمامة غير عادية . ولكن كلا ، لقد كان شخصا فذا ، غريب الأطوار بحيث
وجد فى هذه الدمامة بالذات شيئا مغريا ملهما ، وبالتالي كان من الشذوذ
وغرابة الأطوار بحيث وضع نفسه فى أشد المواقف احراجا . ذلك أنه
عندما تحدث عن الجميل ، وعندما حمل مستمعيه الى آفاق بعيدة
بأقواله المشحونة بالتأمل شوقا الى الجميل - نظرنا اليه عن غير
قصد ، فرأوا أنه قد صار أقبح عما كان من قبل ، وهو الذى كان
أقبح رجل بين السكان جميعا . وكلما مضى فى حديثه ، ازداد حديثه
عن الجميل جمالا ، وازداد هو نفسه قبحا فى المقابل . يقينا ، لابد أن
هذا الرجل الحكيم كان غريب الأطوار ، ولم يكن أقبح رجل بين السكان
جميعا فحسب ، ولكنه كان أيضا أشدهم غرابة فى الأطوار ، والا ما
الذى يمكن أن يدفعه الى أن يصنع ما صنعه ؟ وأعتقد أنه لو أوتى
أنفا جنيلا(*) فحسب (وهو شيء لم يكن يملكه - مما يصدد الملاحظ
للأغريق ، إذ أنهم يتمتعون جميعا بأنوف جميلة) ، لما كان على استعداد
للتحدث بكلمة واحدة عن حب الجميل . بل لعله يعترض على هذا خوفا
من أن يظن أحد أنه إنما يتحدث عن نفسه أو على الأقل عن أنفه
الجميل . وربما أثار هذا شيئا من الشجن فى روحه ، وكأنه يخون
موضوع حديثه ، أعنى الجمال الذى يتحدث عنه ، حين يسترعى
الانتباه الى جماله . بيد أن يقينه من أنه الأقبح ، اعتقد أنه يستطيع
أن يقول بضمير مستريح - كل شيء ، كل شيء ، كل شيء فى اطراء
الجمال . دون أن يكتسب أدنى ميزة من هذا الاطراء ، وهو الذى لم
يزدد الا قبحا على قبح . بيد أن الحب الذى يعشق الجمال ليس هو
الحب الحقيقى ، حب انكار الذات . ففى الحديث عن الحب الحقيقى ،
يتبغى على المتحدث أن يحول نفسه الى محب للذات self-lover
إذا كان لابد لكل شيء أن يكون فى موضعه ، وكاملا من الوجهة الشعرية .
والمرء إذا امتدح حب انكار الذات ثم أراد أن يكون المحب ، كان ذلك بكل
تأكيد نقصا فى انكار الذات . ولو لم يكن المتحدث محبا لذاته ، فانه

(*) من المعروف أن سقراط كان أفتس الأنف (المترجم) .

يصبح في سر متريدا مزيفا ، فاما أن يغريه اكتساب ميزة لنفسه من وراء المديح ، وفي هذا خيانة للموضوع ، أو أن يسقط في ضرب من الحيرة ، فلا يجرؤ أن يقول كل شيء عن روعة الحب خوفا من أن يظن أحد أنه يتحدث عن نفسه . ولكن إذا كان المتحدث محبا للذات . أو كان أشد السكان جميعا أنانية – إذا شئنا أن نبلغ بالتصور الى أقصى مداه – هؤلاء السكان الذين يصفهم المتحدث بأنهم شعب الحب (١) ، في هذه الحالة ، أجل ، يستطيع إذن أن يتحدث بحرية عن حب انكار الذات ، سعيدا بأنه جعل نفسه أشد الناس أنانية ، بل اسعد من ذلك الحكيم البسيط بكونه أقيح الناس . وفي الموقف الفعلي يكون التحضير الطويل مطلوبا بكل يقين حتى يكون المرء قادرا على التحدث عن حب انكار الذات . بيد أن هذا الاعداد لا يتألف من قراءة كتب كثيرة ، أو في كونه موضوع تكريم واحترام بسبب انكاره لذاته الذي يعرفه الجميع (هذا اذا كا زمن الممكن بوجه عام أن يظهر الانسان انكاره لذاته بأن يفعل ما يفهمه الجميع على أنه انكار للذات من جانبه) ، وانما المطلوب هو عكس ذلك تماما ، أن يحول المرء نفسه الى محب للذات ، وأن يتصرف بحيث يعتبره الناس أشد الجميع أنانية . وما برح هذا شيئا عسير التحقيق . فان يتميز المرء عن طريق المناقصة ، أو أن يحصل على أضال نصيب من الشهرة . أضاله على الإطلاق ، امران يتساويان في العسر ، وعن ثم ، هناك عدد وثير من كليهما – هذا فيما يتعلق بالمحدث . أما مضمون الحديث فينبغي أن يكون : عن حب الموضوع غير المحب . تصوروا الحكيم البسيط الذي عاش في العصور الغابرة والذي كان يعرف كيف يتحدث على هذا النحو البديع عن الحب الذي يعشق الجميل ، كان في بعض الأحيان يتحدث على نحو مختلف ، كان يتحدث عن حب القبيح loving the ugly لم يكن ينكر أن الحب هو حب الجميل ، ولكنه مع ذلك كان يتحدث ، أجل ، كان ذلك على سبيل الدعابة ، عن حب القبيح . فما هو إذن ما يفهم من الجميل ؟ الجميل هو الموضوع الفوري المباشر للحب المباشر ، الذي يقع عليه اختيار الهوى والعاطفة .

وليس المرء في حاجة بكل تأكيد أن يوصي الناس بحب الجميل . أما

(١) قارن Paptre VIII A 309 : « في الإشارة الى شعب الحب تمت غمزة لجرونديج Grundtvig : فمن الراقحة حقا أن تطلق جملة على نفسها اسم « شعب الحب » : فهذا غرور وأنانية » .

القبیح ! فليس شيئاً يمكن أن تقدمه للهوى والعاطفة اللذين يعرضان.
قائلين :

« ما هذا الذى يمكن أن نحبه ! » فما هو الجميل اذن وفقاً لتصوريا
عن الحب ؟ انه المحبوب والصديق . ذلك لأن المحبوب والصديق هما
الموضوعان التلقائيان المباشرين للحب التلقائى spontaneous love
اختيار الهوى والعاطفة . فما هو القبيح (١٢) ؟ انه الجار the neighbour
الذى سوف يحبه المرء . سوف يحبه المرء - هذا شيء لم يكن ذلك الرجل
الحكيم البسيط يعرف عنه شيئاً ، لم يكن يعرف أن جار المرء
موجود ، وأنه ينبغي على الانسان أن يحبه ، أما ما تحدث به عن حب
القبیح ، فكان يرمى به الى المضايقة فحسب . وجار الانسان هو الموضوع
غير المحبب ، وليس شيئاً يمكن تقديمه للهوى والعاطفة ، اللذين
يعرضان عنه قائلين : « ما هذا الذى يعرضونه للحب ! » بيد أنه لهذا
السبب عينه لا توجد أية ميزة ترتبط بالحديث عن ضرورة حب
الموضوع غير المحبب . ومع ذلك فان الحب الحقيقى هو حب المرء
لجاره ، أو هو ألا نجد أنه ليس الموضوع المحبب . بل ان نجد أن
الموضوع غير المحبب هو المحبب . - وعندما يكون على المتحدث - لكى
يكون حديثه صادقا تمام الصدق عن الحب الحقيقى ، أن يحول
نفسه الى أشد الناس أنانية ، وأن يكون مضمون الحديث عن حب
الموضوع غير المحبب : عندئذ تكون كل ميزة أو جائزة مستحيلة .
وجزاء المتحدث ألا يصبح محبوباً ، لأن درجة الأنانية تصير أشد
ظهوراً في مضاد ما يقوله ، ولا يكون المقصود من مضمون الحديث
أن يفوز المرء بالحنوة لدى الناس الذين يؤثرون أن يستمعوا الى ما
يفهمه الهوى والعاطفة فهما يسيرا كل اليسر ، مسرورا غاية السرور ،
ولكنهم لا يحبون أن يستمعوا الى ما لا يريده الهوى والعاطفة على
الاطلاق . - بيد أن هذه المحاولة الشعاعية صحيحة تماماً ، وربما
استطاعت - ضمن أمور أخرى - أن تساعد في اللقاء ضوء على
خداع أو سوء فهم يظهر في العالم المسيحى Christendom حيناً بعد
حين . فالتناس يأخذون التواضع المسيحى وانكار الذات بلا جدوى

(١٢) قارن Papire VIII A 189 : « ان ما يقوله سقراط عن حب القبيح
هو في الواقع العقيدة المسيحية عن حب الجار . فالقبيح هو النعكس
وبالنسبة فهو الموضوع الأخلاقى ، على حين أن الجميل هو الفورى (الماسر) ، ومن
ثم ، فاننا جميعاً أكثر من أن نكون على استعداد لحبه . - وبهذا المعنى يكون الجار
هو القبيح » .

من حيث أنهم يتكبرون أنفسهم بالتأكيد من جانب واحد ، ولكنهم لا يملكون الشجاعة على أن يفعلوا ذلك بصورة حاسمة . ولهذا السبب يحرص الناس على أن يفهموا في تواضعهم وانكارهم لذواتهم ، وبالتالي يصبحون موضع الاحترام والتكريم نظير تواضعهم وانكارهم لذواتهم – وليس هذا بكل يقين هو انكار الذات .

وبالتالى ، لكى نكون قادرين على مديح المحبة ، نحتاج الى انكار جوانى للذات inward self-denial والى النزعة برانية للتضحية outward sacrificial distinterestedness . اذن ، لو أن أحدا أخذ على عاتقه أن يمدح المحبة وسأله سائل هل يفعل ذلك عن حب حقا من جانبه : فينبغى أن يكون جوابه ، « لا يملك انسان آخر أن يقرر ذلك على وجه الدقة ، فمن المحتمل أن يكون ذلك عن غرور أو كبرياء – أو باختصار ، عن شر – ولكن من المحتمل أيضا أن يكون ذلك عن حب . »

مؤلفات كيركجور

(مرتبة ترتيبا زمنيا)

- ١ - من أوراق رجل لايزال حيا (١٨٣٨)
- ٢ - مفهوم التهكم (١٨٤١)
- ٣ - اما ٠٠ او : شذرة حياة (١٨٤٣)
- ٤ - يوحنا كليماكوس او وجوب الشك في كل شيء (١٨٤٢ - ١٨٤٣) .
- ٥ - حديثان تهنئيان (١٨٤٣)
- ٦ - التكرار : مقال في علم النفس التجريبي (١٨٤٣)
- ٧ - خوف ورعدة : انشودة جدلية (١٨٤٣ - وللكتاب ترجمة عربية قام بها مترجم النص الحالي - وصدرت عام ١٩٨٤) .
- ٨ - ثلاثة احاديث تهنئية (١٨٤٣)
- ٩ - اربعة احاديث تهنئية (١٨٤٣) .
- ١٠ - حديثان تهنئيان (١٨٤٤) .
- ١١ - ثلاثة احاديث تهنئية (١٨٤٤) .
- ١٢ - الشذرات الفلسفية : او شذرة فلسفية (١٨٤٤) .
- ١٣ - مفهوم القلق : دراسة سيكلوجية مبسطة لمشكلة الخطيئة الاصلية (١٨٤٤) .
- ١٥ - اربعة احاديث تهنئية (١٨٤٤) .
- ١٦ - ثلاثة احاديث في مناسبات متخيلة (١٨٤٥) .
- ١٧ - مدارج على الطريق الحياة (١٨٤٥) .
- ١٨ - حاشية ختامية غير علمية على الشذرات الفلسفية : مساهمة وجودية (١٨٤٦) .
- ١٩ - الكتاب الكبير حول آداب (١٨٤٦ - ١٨٤٧) - المجلد السابع من مجموعة أوراقه .

- ٢٠ - نقد أدبي (١٨٤٦) .
- ٢١ - أحاديث تهنيئية لأرواح مختلفة (١٨٤٧) .
- ٢٢ - أعمال المحبة (١٨٤٧) .
- ٢٣ - جدل الاتصال الأخلاقي ، والاتصال الأخلاقي - الديني (١٨٤٧) .
- ٢٤ - أحاديث مسيحية (١٨٤٨) .
- ٢٥ - الأزمة ، وازمة في حياة ممثلة (١٨٤٨) .
- ٢٦ - زنايق الحقل وطيور السماء (١٨٤٩) .
- ٢٧ - رسالتان صغيرتان أخلاقيتان - دينيتان (١٨٤٩) .
- ٢٨ - المرض حتى الموت : عرض سيكلوجي مسيحي للتهذيب والصحة (١٨٤٩) .
- ٢٩ - رئيس الكهنة ، والعشار ، والمرأة التي كانت خاطئة وثلاثة أحاديث عن التناول أيام الجمع (١٨٤٩) .
- ٣٠ - وجهة نظر حول أعمال كمؤلف (١٨٤٨) ونشرت بعد وفاته بأربع سنوات (١٨٥٩) .
- ٣١ - الفرد (١٨٥٩) بعد وفاته بأربع سنوات .
- ٣٢ - الحياد المسلح (١٨٤٩) .
- ٣٣ - حول أعمال كمؤلف (١٨٤٩) .
- ٣٤ - معاشية المسيحية (١٨٥٠) .
- ٣٥ - حديث تهنيئي (١٨٥٠) .
- ٣٦ - حديثان حول التناول أيام الجمع (١٨٥١) .
- ٣٧ - من أجل فحص ذاتي (١٨٥١) .
- ٣٨ - احكموا بانفسكم ! (١٨٥١ - ١٨٥٢) نشرت بعد وفاته (١٨٧٦) .
- ٣٩ - مجموعة مقالات في صحيفة الوطن (١٨٥٤) .
- ٤٠ - هذا ينبغي أن يقال : أنن فلنقله الآن (١٨٥٥) .
- ٤١ - اللحظة - نشرة صدر منها عشرة أعداد (١٨٥٥) - وقد جمعت بعد وفاته في كتاب واحد ترجمه وأصدره ولتر لوري تحت عنوان : « مهاجمة العالم المسيحي Attack upon Christendom »

مختارات في مؤلفات عن كيركجور

(باللغتين الانجليزية والفرنسية)

- 1 — F. Brandt, Soren Kierkegaard, trans. by Anm R. Born, Copenhagen, 1963.
- 2 — W. Lowrie, A Short Life of Kierkegaard, Torch Books,
- 3 — W. Lowrie, Kierkegaard.
- 4 — J. Hohlenbery : S. Kierkegaard, trans. by T.H. Croxall — Octogon books.
- 5 — J. Wahl, Etudes Kierkegaardiennes, Paris, Vrin, 1976.
- 6 — J. Collins, The Mind of Kierkegaard, Chicago, Regnery, 1953.
- 7 — J. Collins, « Kierkegaard's Imagery of the self » (in Kierkegaard's truth New Haven, Yale University Press 1981).
8. Diem, H., Kierkegaard : An Introduction, trans. by David Green, Richmond, 1966.
- 9 — D. Patrick, Pascal and Kierkegaard, London Lutterworth Press, and Redhill, 1947.
- 10 — H.A. Johnson & N. Thulstrup, (Editors), A Kierkegaard Critique, Harpers & Brothers, Publishers, New York, 1962.
- 11 — N. Thulstrup, Kierkegaard's Relation to Hegel, trans. by George L. Stengren Princeton, N.J. : Princeton University Press, New Jersey, 1980.
- 12 — J. Malantschuk, Kierkegaard's Thought, edited and translated by H.V. Hong & Edna H. Hong, Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1971.

- 13 — R. Jolivet, *Doctrines Existentialistes*, ed. De Fontenelle, 1948.
- 14 — R. Jolivet, *Introduction à Kierkegaard*, ed. De Fontenelle, 1946.
- 15 — J. Collins, *The Existentialists : A Critical Study*. Chicago Regenery, 1952.
- 16 — R. Verneaux, *Leçons sur l'Existentialisme et ses Formes Principales*, Paris. Pierre Téqui, n.d.
- 17 — D.E. Roberts, *Existentialism and Religious Belief*, A Galaxy Book, New York, Oxford University Press, 1959.
- 18 — H.J. Blackham, *Six Existentialist Thinkers*, London, Routledge & Kegan Paul, 1951.
- 19 — G.Y. Stack, *Kierkegaard's Existential Ethics Alabama*, The University of Alabama Press, 1977.
- 20 — F.H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*, Oxford, Harper Torchbooks, 1954.
- 21 — E. Mounier, *Introduction aux Existentialismes*, Paris, edition Denoël 1947.

مراجع عربية

- ١ - د . امام عبد الفتاح امام ، كيركجور رائد الوجودية : حياته ومؤلفاته - الجزء الأول - دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٢ .
- ٢ - د فوزية ميخائيل ، سورين كيركجور ، أبو الوجودية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ .
- ٣ - د . عبد الرحمن بدوي ، دراسات في الفلسفة الوجودية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦١ .
- ٤ - فؤاد كامل ، فلاسفة وجوديون ، الدا والقومية للطباعة والنشر ، القاهرة
- ٥ - ر . جوليفيه ، المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ومراجعة د . محمد عبد الهادي أبو ريده مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨٢ . (الطبعة الثانية) .
- ٦ - جون ماكورى ، الوجودية ، ترجمة د . امام عبد الفتاح امام ، مراجعة د . فؤاد زكريا ، عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٢ .
- ٧ - الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة : فؤاد كامل وجلال العشرى وعبد الرشيد الصديق ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٢ (الطبعة الثانية) - مادة كيركجور .
- ٨ - سورين كيركجور ، خوف ورعدة ، ترجمة فؤاد كامل ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- ٩ - جان فال ، طريق الفيلسوف ، ترجمة د . أحمد حمدي محمود وراجعه د . أبو العلا عفيفي ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٦٧ .
- ١٠ - جيمس كولينز ، الله في الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب ، القاهرة ، ١٩٧٣ .

كتاب ((سبيل الى الحكمة)) أربعة أحاديث لكارل يسبرز

هذه سلسلة من الأحاديث التي ألقاها الفيلسوف الألماني المعاصر « كارل يسبرز » من إذاعة « بال » بسويسرا . وقد ترجم « رالف مانهايم » هذه الأحاديث - وعدتها اثنا عشر حديثا - الى اللغة الانجليزية ، ونشرتها جامعة بيل الأمريكية تحت عنوان « سبيل الى الحكمة » .

وتعد هذه الأحاديث عرضا موجزا مبسطا واضحا للنقاط الرئيسية في فلسفة « يسبرز » الوجودية ، كما أنها مدخل شائق الى فهم الفلسفة بوجه عام ، وهي بذلك تعين القارئ الجاد على الوصول الى فهم عميق لذاته .

ويعتقد « يسبرز » أن جوهر التفكير الفلسفي هو البحث عن « الوجود الحقيقي » ، وأن الانسان الذي يصل الى وعي صادق بحريته يكتسب اليقين بوجود الله . ويرى « يسبرز » أيضا أن الفلسفة التي يتخذها الانسان لنفسه ينبغي أن تخضع لتغير مستمر - كعملية الحياة نفسها - تبعاً لتطور الفرد واحتياجاته ، ونتيجة للآزمات التي يجتاها .

ويعبر يسبرز في هذه الأحاديث عن أمله في أن تصبح الفلسفة نشاطا يمارسه الناس كافة ، لا بالنسبة لمشكلات الحياة والموت الأبدية فحسب ، بل بالنسبة للمشكلات السياسية والاجتماعية التي يواجهها الانسان المعاصر ، إذ يعتقد بحق أن الفلسفة يجب أن تنزل الى الشارع ، وأن تكون معنا دائما وفي كل أحوالنا .

وقد ولد كارل يسبرز - الذى يعد أحد مؤسسى الفلسفة الوجودية - بمدينة أولدنبورج بألمانيا عام ١٨٨٢ ، ودرس القانون والطب ، ونشر كتابه الهام « علم الأمراض النفسية العام » سنة ١٩١٣ . ولكنه لم يلبث أن تحول إلى تدريس الفلسفة بجامعة ألمانيا سنة ١٩٢١ ، بيد أنه فصل من الجامعة بسبب معارضته للحكم النازى . وهو يشغل منذ نهاية الحرب العالمية الثانية كرسي الفلسفة بجامعة پال بسويسرا ، وهو الكرسي الذى كان يشغله من قبل الفيلسوف الألمانى نيتشه ، وتوفى يسبرز عام ١٩٨٣ .

ومؤلفاته الرئيسية هى :

« فلسفة » وهو من ثلاثة أجزاء ، « عن الحقيقة » ، المجال الأبدى للفلسفة ، « العقل والوجود » ، « الانسان فى العصر الحديث » ، « أصل التاريخ وهدفه » ، « الروح الأوربية » ، « نيكارت والفلسفة » ، « نيتشه والمسيحية » ، « ماكس فيبر » ، « سترندبرج وقان جوخ » ، « القنبلة الذرية ومستقبل الانسانية » .

الحديث الأول

ما الفلسفة(*) ؟

ما الفلسفة ؟ وما قيمتها ؟ ..

مسألان اشتد حولهما الجدل ، فقد يتوقع المرء منها أن تتمخض عن كشف خارقة ، أو قد يعدها في غير مبالاة تفكيراً يدور في القراع . أو ربما نظر إليها في اجلال باعتبارها محاولة حافلة بالمعنى يبذلها رجال مصطفون ، أو قد يزدرئها بوصفها تأملات سطحية تراود جماعة من الحالمين ، وقد يتخذ منها موقفاً تكون فيه الشغل الشاغل للناس أجمعين . ولهذا ينبغي أن تكون أساساً بسيطة واضحة ، أو قد يظنها صعبة بما يتجاوز كل أمل في التبسيط . والحق أن ما يسمى باسم الفلسفة يقدم لذا من الأمثلة ما يؤيد هذه الأحكام المتضاربة جميعاً .

أما بالنسبة للأشخاص نوى العقلية العلمية ، فإن أسوأ جانب من جوانب الفلسفة هو أنها لا تسفر عن نتائج صحيحة يعترف بها الجميع . فهي لا تقدم لنا شيئاً نستطيع أن نحيط به ، وبالتالي أن نمتلكه ، وببينا اكتسبت العلوم في ميادينها الخاصة حقائق يقينية عامة تقرض نفسها ويعترف بها الناس كافة ، لم تفعل الفلسفة شيئاً من هذا القبيل على الرغم من المحاولات التي تبذلها منذ آلاف السنين . وهذا أمر لا سيديل الى نكرانه ، إذ لا توجد في الفلسفة معرفة محددة مقبولة قبولاً عاماً . وكل حقيقة اعترف بها الجميع لأسباب قاطعة قد تحولت من تلقاء نفسها

(*) (الكاتب - العدد ٣٤ - مارس ١٩٦٤) .

الى معرفة علمية ، ولم تعد فلسفة ، ذلك أن اهتمام الفلسفة مقصور على مجال خاص من مجالات المعرفة .

ولا يتصف الفكر الفلسفى - كما تتصف العلوم - بالتطور التقدّمى .
فليس هناك أدنى شك فى أننا تقدمنا تقدما أبعد كثيرا من الطبيب الاغريقى ابوقراط . ولكننا لا نستطيع أن نقول أننا قد تقدمنا أكثر من «افلاطون» ، كل ما فى الأمر أننا تقدمنا على مواده ، وعلى الكشوف العلمية التى استخدمها ، أما فى الفلسفة نفسها ، فلا نكاد نصل الى مستواه .

فمن طبيعة الفلسفة ذاتها - وهى متميزة فى ذلك عن العلوم - أنها لا بد أن تستغنى فى أى شكل من أشكالها عن الاعتراف بها اعترافا ينعقد عليه الاجماع . وليس اليقين الذى تطمح اليه يقينا موضوعيا من النوع العلمى ، ذلك اليقين الذى يعتبر سواء بالنسبة لكل عقل ، وإنما هو يقين باطنى يشارك فيه الانسان بكيانه كله . وبينما يتناول العلم دائما موضوعات معينة ، لا يستغنى عن معرفتها الناس جميعا يحال من الأحوال ، فإن الفلسفة تعالج الوجود بأسره ، ذلك الوجود الذى يعنى الانسان بوصفه انسانا ، كما أنها تهتم بحقيقة ما أن تتكشف لها حتى تؤثر فىنا تأثيرا أعمق من أية معرفة علمية .

ومن الحق أن الفلسفة المنسقة ترتبط بالعلوم ، وهى تتجاوب دائما مع أكثر الكشوف العلمية تقدما فى عصرها . غير أن الفلسفة تنبثق جوهريا من منبع مغاير ، فهى تظهر قبل أى علم ، حينما يصل الانسان الى الوعي .

ويتكشف وجود مثل هذه « الفلسفة بلا علم » بعدة طرق عجيبة :

أولا : فى المسائل الفلسفية يكاد يعتقد كل انسان أنه قادر على اصدار الأحكام . وبينما يعترف الناس جميعا بأنه فى العلوم تكون الدراسة والتدريب والمنهج أمورا لازمة للفهم ، يفترض الناس عامة فى الفلسفة أنهم اكتفاء لتكوين رأى دون دراسة تمهيدية ، ذلك أن انسانيتنا ، ومعيرتنا ، وتجربتنا تبدو لنا أساسا كافيا لبدء الآراء الفلسفية .

ثانيا : ينبغى أن ينبثق الفكر الفلسفى دائما من الابداع الحر ولا بد لكل انسان أن يضطلع به لنفسه .

ويمكن أن نجد شاهدا رائعا على استعداد الانسان الفطرى للفلسفة فى الأسئلة التى يضعها الأطفال . وليس من غير المألوف أن تسمع من أفواه الأطفال ألفاظا تنفذ الى أعماق أعماق الفلسفة . واليك هذه الأمثلة القليلة :

يهتف طفل في دهشة قائلا : « لقد حاولت كثيرا أن افكر في أننى شخص آخر ولكننى دائما نفسى » . فهذا الطفل قد لمس مصدرا عاما من مصادر اليقين ، الا وهو الوعى بالوجود من خلال الوعى بالذات . وهو في حيرة ازاء سر « الأنا » الخاص به ، هذا السر الذى لا يمكن فهمه من خلال شئ آخر . وهو يقف متسياثلا امام هذه الحقيقة المباشرة .

ويسمع طفل آخر قصة الخالق : في البدء خلق الله السموات والأرض . . . فيتساءل على الفور : « وماذا كان هناك قبل البداية ؟ » هذا الطفل قد احس أنه لا نهاية للتساؤل ، وأنه لا وجود لمكان يتوقف العقل عنده ، وأنه لا يمكن أن تكون ثمة اجابة نهائية .

وهذه فتاة أخرى تتجول في الغابة مع والدها وهى تنصت الى حكاياته عن الجنيات التى ترقص ليلا في مسارب الغابة . . . فتقول :

« ولكن لا وجود لهذه الجنيات » . فينتقل والدها الى الوقائع ، ويصف لها حركة الشمس ، ويناقش مسألة هل الشمس هى التى تدور أم الأرض ، ويشرح الأسباب التى دعت الى افتراض ان الأرض كروية وأنها تدور حول محورها . فتضرب الفتاة الصغيرة الأرض بقدميها قائلة : « ليس هذا صحيحا . فان الأرض لا تتحرك وأنا لا أصدق الا ما أراه » ، فيقول لها أبوها : « اذن فأنت لا تؤمنين بالله ، لأنك لا تريه هو أيضا » .

وتشعر الفتاة الصغيرة برهه بالحيرة . ولكنها لا تلبث أن تقول في ثقة عظيمة : « لو لم يكن هناك أى اله ، لما كنا هنا على الإطلاق » ، لقد استولت على هذه الطفلة دهشة الوجود : ان الأشياء لا توجد بنفسها . وقد أدركت أن ثم اختلافا بين الأسئلة التى تنصب على موضوعات معينة في العالم ، وبين الأسئلة التى تنصب على وجودنا باعتباره كلا واحدا .

وهذه فتاة أخرى صغيرة تصعد درجات السلم في طريقها الى زيارة خالتها . وهى تبدأ في التفكير عن كيف تتغير الأشياء وتنساب ، وتمر وكأنها لم تكن أبدا . وتناجى نفسها قائلة : « لا بد أن هناك شيئا ما يظل هو نفسه دائما ، وأنا أصعد الآن هذه الدرجات في طريقى لزيارة خالتي - وهذا شئ لن أنساه مطلقا » . وهنا يبحث التعجب والفرح من التحول الشامل للأشياء عن مهرب يأس .

ويستطيع أى شخص يود في أن يجمع مثل هذه القصص أن يظفر منها بحشد غنى من فلسفة الأطفال . ويقال أحيانا ان هؤلاء الأطفال لا بد أنهم قد سمعوا هذا كله من آبائهم أو من آخرين غيرهم ، غير أنه من

الواضح أن مثل هذا الاعتراض لا ينطبق حقا على أسئلة الطفل الجدية .
فاذا جادلنا بأن هؤلاء لا يواصلون التفكير ، وبالتالي فإن مثل هذه
الأقوال لابد أن تكون عرضية . . اذا جادلنا على هذا النحو ، فمعنى ذلك
أن نتغاضى عن تلك الحقيقة وهى أن الأطفال يملكون في كثير من الأحيان
مواهب يفقدونها حين يشبون عن الطوق ، اذ يبدو مع مرور الأعوام أننا
ندخل سجننا من التقاليد ، والآراء والمعميات والخضوع الأعمى ، وهناك
تفقد صراحة الطفولة . أما الطفل فإنه يستجيب تلقائيا لما في الحياة من
تلقائية . ويشعر ويرى ويتساءل عن أشياء لا تلبث أن تختفى سريعا عن
رؤيته ، وينسى ما كشف له في لحظة من اللحظات ، وتتتابه الدهشة حين
يخبره الكبار فيما بعد بما قال وبما وجهه من أسئلة .

ثالثا : ولا توجد الفلسفة التلقائية لدى الأطفال فحسب ، بل لدى
المجانين أيضا ، فأحيانا - وهذه الأحيان نادرة - يبدو وكأن حجب
الانغلاق الشامل قد انحسرت لتتبدى من ورائها حقائق عميقة ، وتتميز
بداية بعض الاختلالات الذهنية المعينة غالبا بكشوف ميتافيزيقية متناثرة
وان صيغت عادة في الفاظ لا دلالة لها . ياسقثثناء حالات مثل حالة
ميلدران « و « وفان جوخ » ، غير أن أى انسان يشهد هذه الكشوف
لا يسعه الا الشعور بأن الغيوم التى نعيش فيها حياتنا العادية قد تمزقت
بددا . وكثير من عقلاء الناس قد كابدوا حين يستيقظون من نومهم لمحات
كاشفة غريبة لا تلبث أن تتلاشى في حالة اليقظة الكاملة ، تاركة وراءها
انطبعا بأن من المحال استحضارها ثانية . وثمة معنى عميق في القول
بأن الأطفال والمجانين يصسرحون بالحقيقة . غير أنه ينبغى الا نلتمس
الأصالة البدعة التى ندين لها بالأفكار الفلسفية العظيمة في تلك الأقوال ،
بل عند تلك العقول العظيمة ، التى لا يحتوى التاريخ كله الا على عدد
قليل منها ، اعنى تلك العقول التى تحتفظ بصفائها واستقلالها .

رابعا : ولما كان الانسان لا يستطيع أن يتحاشى الفلسفة ، لذلك فإنها
حاضرة دائما : في الأمثال التى تتناقلها التقاليد ، وفي العبارات الفلسفية
الشعبية ، وفي المعتقدات السائدة ، كما تتجسد في مصطلحات المتصوفة وفي
الأساطير . فلا مهرب إذن من الفلسفة ، وانما نتساءل فحسب ، هل هذه
فلسفة واعية أم لا ، رديئة أم جيدة ، غامضة أم واضحة . وكل انسان
يرفض الفلسفة ، يمارس هو نفسه الفلسفة دون وعى منه .

ما هذه الفلسفة انن التى تحقق نفسها على هذا النحو من الشمول
وفي مثل هذه الأشكال الغريبة ؟

ان كلمة « فيلسوف » Philosophos اليونانية تتضمن تمييزا

عن كله ، Sophos ومعناها حكيم ، فكلمة « فيلسوف » تعنى محبا للحكمة (المعرفة) متميزا بمن يعتبر نفسه حكيما مالكا للمعرفة . ومازال هذا المعنى لتلك الكلمة باقيا : ذلك أن جوهر الفلسفة ليس هو امتلاك الحقيقة ، بل البحث عن الحقيقة ، بغض النظر عن الفلاسفة الذين قد ينقضون هذا القول بنزعتهم الدجماطيقية (القطعية) أى بمجموع المبادئ التحكيمية didactic التى تزعم أنها نهائية كاملة . الفلسفة معناها أن يكون الإنسان بسبيله الى الحقيقة ، واسئلة الفلسفة اشد جوهرية من أجوبتها ، وكل اجابة تصبح سؤالا جديدا .

بيد أن هذه الحالة من السير نحو الحقيقة – أى مصير الإنسان فى الزمان – تحتوى فى داخلها على امكانية الرضا العميق ، بل انها تحتوى حقا فى بعض لحظات النشوة على امكانية الكمال . بيد أن هذا الكمائن لا يستقر اطلاقا فى معرفة قابلة للصياغة، وفى المعتقدات وفى قوانين الايمان ، وانما فى الاستيعاب التاريخى لماهية الانسان التى يتكشف فيها الوجود نفسه . وفهم هذه الحقيقة فى موقف الانسان الراهن هو هدف الجهد الفلسفى .

وليس كون الانسان باحثا يمضى فى سبيله الى الحقيقة ، أو فى محاولة العثور على السلام أو فى تحقيق اللحظة الحاضرة . . ليست هذه كلها تعريفات للفلسفة . وليس ثمة شئ فوق الفلسفة أو الى جانبها ، كما لايمكن أن تستمد من شئ سواها . وكل فلسفة تعرفنفسها بما تحققة . ولا نستطيع أن نحدد طبيعة الفلسفة الا بأن نمارسها فعلا ، وحينئذ تصبح الفلسفة تحقيقا للفكرة الحية ، وتاملا لهذه الفكرة ، فهى الفعل والقول المتعلق بالفعل فى آن واحد . وحين نكايد الفلسفة بأنفسنا على هذا النحو نستطيع أن نفهم الفكر الفلسفى الذى تمت صياغته من قبل .

بيد اننا نستطيع أن نحدد طبيعة الفلسفة بطرق أخرى . ولا نستطيع أية صيغة أن تستنفد معناها ، كما لا يمكن كذلك أن تكون لها أية صيغة مانعة جامعة . ولقد كانت الفلسفة تعرف فى الأزمنة القديمة «بموضوعها» على انها معرفة الأشياء الالهية والانسانية ، ومعرفة الوجود بما هو وجود ، أو كانت تعرف « بهدفها » على أنها تعلم كيفية الموت ، أو انها السعى وراء السعادة بممارسة التفكير ، أو بأنها محاولة للتشبه بما هو الهى ، وأخيرا « بأوسع معنى » على معرفة المعارف جميعا ، وفن الفنون جميعا ، أو على أنها «العلم » الذى لا يقتصر على ميدان معين .

رئت نستطيع ان نتحدث اليوم عن الفلسفة بالعبارات التالية - فان هدفها هو :

• ان تجد الحقيقة في المنبع الأول

• ان تدرك الحقيقة في موقفى الفكر نحو نفسى ، أى فى افعالى الباطنة

• ان تفتح الانسان على « الشامل » بكل مداه

• ان تحاول اىصال كل جانب من جوانب الحق من انسان الى انسان فى منافسة عاشقة

• ان تدعم يقظة العقل فى صبر واصرار فى حضرة الفشل ، و كل ما يبدو غريبا عليه

• هالفلسفة هى مبداء التركيز الذى بواسطته يصير الانسان نفسه بمشاركته فى الواقع

وعلى الرغم من أن الفلسفة تستطيع فى صورة الأفكار البسيطة المثيرة ان تحرك كل انسان حتى الأطفال ، فان صياغتها الواعية لا تكون كاملة ابدا . بل لابد ان نضطلع بها من جديد ، ولابد فى كل الأزمان ان نتناولها باعتبارها كلا حيا - وهى تتحقق فى مؤلفات عظماء الفلاسفة ، ويتردد صداها فى الفلاسفة الذين هم أقل شأنا من هؤلاء . والفلسفة مهمة سوف يواجهها الانسان بصورة أو بأخرى ما بقى انسانا

واليوم ، تهاجم الفلسفة - وان لم يكن ذلك لأول مرة - هجوما متطرفا ، وتتبدى كلية بوصفها شيئا تافها أو ضارا . فما فائدتها ؟ انها لا تنفعنا حين تلم بنا المصائب !

وقد اذان التفكير الكنسى الرسمى الفلسفة المستقلة على أساس انها غواية دينيوية تصرف الانسان بعيدا عن الله ، وتحطم روحه بمشاغل زائفة . وهاجمتها النزعة الشمولية السياسية على أساس ان الفلاسفة لم يفعلوا اكثر من تفسير العالم بطرق شتى ، بينما المهم هو تغييره . وكلتا هاتين المدرستين من مدارس الفكر تنظر الى الفلسفة باعتبارها شيئا خطرا لأنها تقوض النظام ، وتشجع روح الاستقلال ، مما يؤدى الى التمرد ، كما أنها تخدع الانسان وتصرفه عن واجباته العملية . فهؤلاء الذين يؤمنون بعالم آخر ينيره اله كشف عن نفسه ، وأولئك الذين يؤمنون بقوة مطلقة لا الوهمية فيها للمكان الحاضر واللحظة الحاضرة . أولئك وهؤلاء يبدون على السواء القضاء على الفلسفة

وفي كل يوم يهال الذوق الفطري لمعيار المنفعة البسيط ، وهو معيار تفشل الفلسفة اذا قيس به • وقد سخرت فتاة من الاماء بـ « طاليس » الذي يعد اول الفلاسفة اليونانيين حين شاهدهته يقف في بئر أثناء ملاحظته للسماء • فلماذا يبحث في السموات البعيدة على حين يبدو عاجزا كل العجز حيال موجودات هذا العالم ؟

فهل لا بد للفلسفة من أن تبرر نفسها ؟ هذا محال • لأنها لا تستطيع أن تبرر نفسها على أساس شيء آخر تكون نافعة بالنسبة اليه • انها لا تستطيع الا أن تهيب بالقوى الكامنة في كل الانسان والتي تدفعه نحو التفكير الفلسفي • فهي بحث نزيه لا صلة له بمسائل النفع أو الضرر ، وهي مجهود يبذله الانسان بوصفه انسانا ، وستظل تشبع هذا الطموح مادام الناس أحياء • وحتى تلك الجماعات التي تعادى الفلسفة لا يسمعون الا أن تولد بأفكارها الخاصة ، وأن تقدم مذاهب برجماتية لكي تكون بديلا عن الفلسفة ، وأن تكن نافعة لغاية منشودة مثل الماركسية والفاشية • ووجود هذه المذاهب يدل في حد ذاته على أن الفلسفة لازمة للانسان ، فالفلسفة معنا دائما •

والفلسفة لا تستطيع أن تقاوم ، ولا تستطيع ان تثبت صدقها ، كل ماتستطيعه هو ان تعبر عن نفسها ، وهي لا تبدى اية مقاومة هناك حيث تلقى الرفض ، كما انها لا تنتصر حين تكسب أدنا صاغية ، انها تعبير حى عن صفة الكلية الأساسية في الانسان وعن الرابطة التي تربط الناس أجمعين •

لقد وجدت المذاهب الفلسفية العظيمة منذ الفين وخمسائة من الأعوام في الغرب ، وفي الصين ، وفي الهند • ولهذا فان تقليدا عظيما يدعونا ، وعلى الرغم من التنوع الواسع للفكر الفلسفي ، وعلى الرغم من كافة الادعاءات المتناقضة التي يستبعد أحدها الآخر والتي يزعم كل منها أنه وحده الذى يملك الحقيقة ، على الرغم من هذا كله ، فهناك في الفلسفات جميعا فلسفة واحدة لا يملكها أى انسان ، وانما اتجهت اليها دائما وفي سائر الأزمنة الجهود الجادة جميعا ، انها الفلسفة الأبدية الوحيدة philosophia perennis ، وينبغى علينا أن نبحث عن هذا الأساس التاريخي لتفكيرنا اذا أردنا أن نفكر تفكيراً واضحاً ذا معنى •

الحديث الثانى

منابع الفلسفة(*)

بدأ تاريخ الفلسفة باعتبارها تفكيراً منهجياً منذ خمسة وعشرين قرناً خلت ، ولكنه بدأ باعتبارها تفكيراً أسطورياً قبل ذلك بحقبة طويلة .

ومهما يكن من أمر فإن البداية شئ مختلف تمام الاختلاف عن المنبع . البداية تاريخية ، وهى تمتد هؤلاء الذين يأتون فيما بعد بمجموعة متزايدة من الاستبصارات ، بيد أنه من المنبع ينبثق دائماً الدافع إلى التفلسف ، والمنبع هو وحده الذى يضيف المعنى على الفلسفة الحالية ، ومن خلاله وحده تفهم الفلسفة الماضية .

ولهذا المنبع أنواع متعددة ، فالدهشة تثير التساؤل وتدفع إلى الاستبصار ، والشك الذى يراود الإنسان فى المعرفة التى اكتسبها يفسح المجال للفحص النقدي ، ويمهد لليقين الواضح ، وشعور الإنسان بالرهبة واحساسه بالوحشة يقودانه إلى التفتيش فى أغوار نفسه . والآن فلنبحث فى هذه الدوافع الثلاثة :

أولاً : قال أفلاطون ان منبع الفلسفة هو الدهشة . وقد اتاحت لنا عيوننا « مشاهدة النجوم والشمس والسماء » . وهذا بدوره قد « دفعنا إلى فحص الكون ، ومن ثم نشأت الفلسفة وهى الخير الأعظم الذى منحه الآلهة للفانين » . ويقول أرسطو : « . . . فالى الدهشة التى اعترت الناس

(*) (الكاتب - العدد ٣٦ - مارس ١٩٦٤) .

يعزى أنهم يبنون الآن - كما بنوا أول مرة - في التفلسف : وقد كانت دهشتهم منصبية في الأصل على الصعاب الواضحة ، ثم تقدموا شيئا فشيئا ، ووضعوا صعابا تتعلق بمسائل أعظم ، مثل ظاهرة القمر ، وظواهر الشمس والنجوم ، ونشأة الكون .

قالدهشة تحض الإنسان على طلب المعرفة . وفي دهشتي أشعر بقصور معرفتي . وأنا أطلب المعرفة لذاتها لا من أجل « اشباع أية حاجة مشتركة » .

وفي الفكر الفلسفي يستيقظ الإنسان من ارتباطه بالاحتياجات العملية ، فهو يتأمل الأشياء دون غرض آخر وراء هذا التأمل ، ويتأمل السماء والعالم ويتساءل : ما هذا كله ؟ ومن أين يأتي هذا كله ؟ ولا يتوقع من الاجابة على اسئلته هذه أى نفع اللهم الا شعوره برضا باطنى .

ثانيا : فاذا ارضيت دهشتي واعجابى بمعرفتى لما هو كائن ، « ظهر الشك » فلقد كومت الاستبصارات واحدا فوق الآخر ، ولكنى حين أقدم على فحصها فحصى نقديا لا أجد فيها شيئا يقينيا . فالادراكات الحسية خاضعة للحواس ، ومن ثم فهى خادعة ، وهى لا تتفق على أية حال ومادى موجود فى ذاته خارج نفسى مستقلا عن ادراكى الحسى . ومقولتنا هى مقولات الذهن الانسانى ، وهى مقولات لا تثبت أن تشبك فى متناقضات لا أمل فى الخلاص منها . وحيثما توجهنا رأينا كل قضية تناقض الأخرى . وفى تقديمى الفلسفى أتمسك بالشك وأحاول أن أمارسه ممارسة متطرفة على كل شىء ، فاما أن أجد متعة فى الإنكار المتشكك الذى لا يعترف بشىء ، ولكنه لا يستطيع أن يخطر بنفسه خطوة واحدة الى الأمام ، أو أن أتساءل : « أين يوجد إذن يقين يسمو فوق كل شك ويصمد ازاء كل نقد ؟ » .

وقد كانت قضية «ديكارت» المشهورة «أنا أفكر إذن فأنا موجود » . كانت بالنسبة اليه يقينا راسخا على الرغم من تشككه فى كل شىء آخر . فانه حتى اذا كانت ثمة مغالطة تامة فى تفكيرى ، مغالطة تتجاوز فهمى . فانها لا يمكن أن تعينى عن ادراك أنه لكى أضل فى تفكيرى ، فلا بد أن أكون « موجودا » .

ويمهد الشك المنهجى لفحص المعرفة كلها فحضا نقديا ، وبغير هذا الشك الأساسى لا يمكن أن يقوم فكر فلسفى صادق . بيد أن السؤال المحرج هو : « كيف وأين تم اكتساب أساس لليقين عن طريق الشك نفسه ؟ » .

فألفا : وبينما أركز طاقاتي على معرفة الأشياء في العالم ، وانغمس في الشك بوصفه سبيلا الى اليقين ، اندمج في الأشياء فلا أفكر في نفسي .
وهداف وسعادتي وخلصي . وفي نسياني لنفسي ، أغتبط بتحصيل هذه المعرفة .

وهذا كله يتغير حين أصير واعيا بنفسي في موقفى هذا . .

قال إيكيتيوس الرواقى : « تنشأ الفلسفة حين نصبح واعين بضعفنا وعجزنا » . فكيف أساعد نفسي على الخروج من ضعفها ذاك ؟

وقد كان جوابه : ان اعتبر كل ما لا يدخل في نطاق قوتى أمرا ضروريا لا يتعلق بى ، وأن أسمع بكل ما يتوقف على - أى بشكل أفكارى ومضمونها - أن أسمع بهما الى الوضوح والحرية بالفكر .

والآن ، فلنلق نظرة على حالتنا الانسانية . نحن دائما في مواقف ، والمواقف تتغير ، والفرص تسنح ، فإذا لم ننتهزها لم يكن الى رجوعها من سبيل . وأنا نفسى أستطيع ان أعمل لتغيير الموقف . بيد أن هناك مواقف تظل جوهرية كما هى حتى لو تغير جانبيها المؤقت ، وخفيت قوتها المدمرة : فلابد أن أموت ، وأن أتالم ، وأن أكافح ، وأنا خاضع للصدفة ، كما أنني اقترب الخطيئة عامدا متعمدا . ونحن نسمى هذه المواقف الأساسية في وجودنا بالمواقف الحدية أو « النهائية »(*) ، وهذا معناه أنها مواقف لا يمكن تجنبها أو تغييرها . وإلى جانب الدهشة والشك ، يكون الوعي بهذه المواقف النهائية أعمق منبع من منابع الفلسفة . ونحن نتهرب دائما في حياتنا اليومية من تلك المواقف بأن نغمض عيوننا ، ونعيش وكأنها غير موجودة . فنحن ننسى أننا لابد أن نموت ، وننسى خطيئتنا ، وننسى أننا تحت رحمة المصادفة . ونحن لا نواجه غير المواقف العينية ، ونسيطر عليها لمنفعتنا ، ونستجيب لها بأن نخطط ونعمل في العالم بدافع من مصالحنا العملية . أما بالنسبة للمواقف النهائية ، فإننا إما أن نستجيب

(*) العبارة التى نترجمها هنا « بالموقف الحدى » أو النهائية ultimate هى بالالمانية Grenzsituation ، وهذا التصور على أكبر جانب من الأهمية فى فهم تفكير « إسبرز » ، ولهم الوجودية على حد سواء . والمواقف النهائية كما يتضح من السياق المشار اليه هى الوقائع التى لا محيد عنها ، والتى يمكن أن تكون الحياة الإنسانية بالنسبة اليها صادقة ، ولا يمكن تغيير المواقف النهائية أو تجاوزها وإنما من الممكن الإقرار بها فحسب . (ف.ك.د)

لها باخفائها عن أنفسنا ، أو اذا أدركناها حتىّة نستجيب لها باليأس وميلاد الروح ميلادا جديدا ، وحينذاك نصبح أنفسنا بتغيير في وعينا بالوجود .



وربما استطعنا ان نعرف موقفنا الانساني بقولنا انه « ما من شئ يمكن ان توضع في الوجود الدنيوى » .

والحق اننا نخطئ صراحة فنحسب العالم جديرا بالثقة . ففي المواقف السعيدة نفرح بقوتنا ونسارع الى الثقة دون روية ، ولا نعرف شيئا الا وضعنا الراهن . وفي الألم والضعف يستبد بنا اليأس ، ولكننا اذا خرجنا من هذا الموقف احياء ، تركنا أنفسنا تنزلق عادة مرة أخرى الى نسيان الذات ، والى حياة السعادة ، ومهما يكن من أمر فان مثل هذه التجربة تشحذ ملكات الانسان ، والتهديد الذى يعيش في مواجهته يدفعه الى التماس الأمن ، وهو يتوقع ان يضمن وجوده بسيطرته على الطبيعة ، وتجمعه مع غيره من الناس .

ويكتسب الانسان السيطرة على الطبيعة لكي يجعلها في خدمته ، وعن طريق العلم والتكنولوجيا يسعى الى ان يجعلها شيئا يستطيع الاعتماد عليه .

بيد انه في سيطرة الانسان على الطبيعة يبقى ثمة عنصر لم يحسب حسابه ، وهذا العنصر يمثل تهديدا دائما ، والنهاية دائما هي الفشل ، اذ لا يمكن التخلص من العمل الشاق ، والنشـيخوخة ، والمرض . والطبيعة التى تسيطر عليها لا سبيل الى الاعتماد عليها الا في حالات منعزلة فحسب ، اما الطبيعة بجمالها فاننا لا نستطيع ان نضع فيها اية ثقة .

والناس يتضامنون معا في مجتمع لكي يحدوا من ذلك الصراع الذى لا ينتهى : صراع الجميع ضد الجميع ، ولكى يتم لهم القضاء على هذا الصراع نهائيا ، تراهم يسعون الى تحقيق الأمن عن طريق العون المتبادل .

بيد انه هاهنا أيضا حد ، اذ لا يمكن أن تكفل الحرية الوعدالة الا في الحالات التى يقف فيها كل مواطن في علاقة تضامن مطلق مع غيره من المواطنين . ففي هذه الحالات وحدها حين يحق الظلم بأحد المواطنين ، يقف الآخرون لمناهضة هذا الظلم وقفة رجل واحد .

وهؤلاء الذين وقفوا دائما متضامنين في حالات المحنة والضعف لم يكونوا أبدا أكثر من جماعات محدودة ، وقد لا يزيدون أحيانا عن حفنة من الأفراد ، وما من دولة أو كنيسة أو مجتمع يمنح أمنا مطلقا ، ومثل هذا الأمن كان وهما لذيذا في عصور هادئة حجبت فيها المواقف النهائية .

غير أن هناك في الكفة الأخرى ما يوازن انتفاء الثقة انتفاء عاما بالعالم . ذلك أن العالم يحتوى على أشياء أخرى جديدة بالايمن باعثة على الثقة ، هناك أساس يستندنا : هناك البيت والوطن والآباء والأجداد ، والأشقاء والشقيقات والأصدقاء ، والأزواج والزوجات . وثمة أساس في التقاليد التاريخية وفي اللغة القومية ، وفي الايمان ، وفي أعمال المفكرين والشعراء والفنانين . ومهما يكن من أمر ، فإن هذه التقاليد لا تمنحنا أى أمن ، إذ لا يمكن الوثوق بها وثوقا مطلقا ، ونحن نلتقى بها دائما باعتبارها عملا من أعمال الانسان . والله لا وجود له ، في أى مكان من العالم . والتقاليد تنطوى دائما على سؤال : إذ ينبغى على الانسان وهو يضع التقاليد نصب عينيه أن يستمد دائما ما هو يقينى بالنسبة اليه ، أن يستمد الوجود ، وما يوثق به من ينابيعه الأولى ، غير أن تقلب كل وجود دنيوى تحذير لنا ، انه يمنعنا من أن نقنع أنفسنا بهذا العالم ، وانما يشير الى شيء آخر .

ان المواقف النهائية من موت ، ومصادفة وخطيئة ، وتقلب وعدم ثبات العالم - هذه المواقف تجابهنى بحقيقة الفشل - فماذا افعل في وجه هذا الفشل المطلق ، الذى لا أستطيع انكاره لو أننى كنت مخلصا مع نفسى ؟

ان نصيحة الفيلسوف الرواقى بأن ننسحب الى حريتنا التى تتمثل في استقلال العقل - ليست نصيحة ملائمة ، ذلك أن ادراك الرواقى لضعف الانسان لم يكن أساسا بما فيه الكفاية ، فقد أخفق في أن يرى العقل في ذاته خاويا ، ومعتمدا على ما يوضع فيه ، كما أخفق في تقدير امكانية الجنون ، الرواقى يتركنا دون عزاء ، فالعقل المستقل قاحل ، يفتقر الى أى مضمون . انه يتركنا بلا أمل ، لأن مذهبه لا يمنحنا أية فرصة للتحويل الباطنى ، أو لأى اكتمال عن طريق الانتصار على النفس بالحب ، ودون أى توقع يمتزج به الرجاء فيما هو ممكن .

ومع ذلك فإن سعى الرواقيين يطمح الى الفلسفة الحقبة . ولأن تفكيرهم ينبع من المواقف النهائية ، فانه يعبر عن الدافع الأساسى للعثور عن كشف للوجود الحق في الفشل الانسانى .

ومن الأمور الحاسمة بالنسبة للإنسان موقفه من الفشل . فاما أن يبقى الفشل محتجبا عنه ، ليطفى عليه موضوعيا في النهاية ، أو أن يدركه في وضوح باعتباره الحد الدائم لوجوده ، أو أن يتشبه بطول خيالية وعزائم ، أو أن يواجهه في أمانة وفي صمت أمام ما لا قرار له . والطريقة التي يعالج بها الإنسان فشله هي التي تحدد مصيره .

وفي المواقف النهائية اما أن يدرك الإنسان العدم أو أن يشعر بالوجود - الحقيقي فوق كل وجود دنيوي عابر وعلى الرغم منه . وحتى اليأس - باعتباره حقيقة ممكنة في العالم - يشير الى ما وراء العالم .

أو اذا شئنا ان نصور ذلك صياغة مختلفة ، قلنا ان الإنسان يسعى الى الخلاص « الفداء » redemption ، والخلاص تمنحه أديان الخلاص العامة الكبرى . وتتسم هذه الأديان بضمان موضوعي للحق ، ولحقيقة الخلاص ، وطريقها يقضى الى فعل من أفعال التحول الفردي individual conversion ، وهذا مالا تستطيع الفلسفة أن تقدمه . ومع ذلك فان كل فلسفة ما هي الا علو على العالم ، يماثل الخلاص . ولا جمال ما سلف تقول : ان منبع الفلسفة يلتمس في الدهشة والشك ، وفي شعور بالهجران . وهي على أية حال تبدأ بانتقال داخلي ، وهذا الانقلاب هو الذي يحدد هدفه .

وقد دفعت الدهشة كلا من أفلاطون وأرسطو الى البحث عن طبيعة الوجود . وبين الشك اللانهائي بحث ديكارت عن اليقين الراسخ . وبين آلام الحياة طلب الرواقيون راحة البال .

ولكل من هذه التجارب صدقها ، وكل منها يكتسب ثوبا من اللغة والتصورات التاريخية . وحين تجعل هذه الفلسفات مذهبنا الخاصة ننقذ من القشرة التاريخية الى المنابع الأولية التي تحيا داخل نفوسنا .

ان الدافع الداخلي يتجه صوب الأسس الوطيدة ، والى أعماق الوجود ، والأبدية .

ولكن ربما لم يكن واحد من هذه المنابع بالنسبة لنا هو المنبع المطلق ، او أكثر المنابع أساسية . والكشف القائل بأن الوجود يمكن أن يتبدى للدهشة مصدر من مصادر الإلهام ، ولكنه يغرينا بالانسحاب من العالم والخضوع لميتافيزيقا خالصة سحرية . واليقين القاطع مقصور على

المعرفة العلمية التى نوجه بها أنفسنا فى العالم • والسكينة الرواقية تغذينا باعتبارها خروجاً من الحزن ، وملأنا من الانهيار التام ، ولكنها تظل فى ذاتها دون مضمون أو حياة •

هذه الدوافع الثلاثة وهى الدهشة التى تؤدى الى المعرفة ، والشك الذى يقضى الى اليقين ، والشعور بالهجران الذى يقود الى الذات ، هذه الدوافع الثلاثة لا يمكن أن تفسر وحدها تفكيرنا الفلسفى الحاضر •

غفى نقطة التحول الحاسمة هذه من التاريخ ، وفى هذا العصر الذى يهدده دمار لم يسبق له مثيل ، والذى يحتوى على امكانيات لا يمكن التهنئ بها الا فى كثير من الغموض •• فى هذا العصر تظل تلك الدوافع الثلاثة التى استعرضناها صحيحة ولكنها ليست كافية تماماً ، اذ أنها لا تكون مجدية الا اذا كان ثمة « اتصال » بين الناس •

لقد كانت هناك دائماً فى التاريخ الماضى كله رابطة جلية بين الانسان والانسان ، فى المجتمعات المستقرة ، وفى المؤسسات ، وفى الأفكار الكلية ، بل ان الفرد المنعزل كان مدعماً – بمعنى ما – فى عزله • ولعل أوضح علامة ظاهرة على التفكك الذى نعانيه اليوم هى عدم فهم الناس بعضهم للبعض الآخر ، وفى انه لم يعد ثمة مجتمع موثوق به ، أو ولاء ندين به لشيء •

واليوم يتخذ موقف عام – وجد دائماً فى الواقع – أهمية حاسمة ، هذا الموقف هو اننى أستطيع ، ولا أستطيع حين أعتقد ما هو حق – أن أصبح شيئاً واحداً مع « الآخر » ، وأن أيمانى ، حين أكون متيقناً منه على وجه الدقة – يصطدم بإيمان « الآخر » ، وأن هناك دائماً فى مكان ما حداً لا يبدو وراءه شيء ، اللهم الا الصراع دون أمل فى الوحدة •• صراع ينتهى حتماً الى الخضوع أو الإبادة • وأن اللين والتساهل يدفعان الناس الذين تخلو قلوبهم من الايمان الى الارتباط معاً دون تبصر ، أو مهاجمة أحدهم الآخر فى اصرار •

وليس هذا كله شيئاً عرضياً أو تافهاً ، ومن الممكن أن يكون كذلك لو أن هناك حقيقة يمكن أن ترصينى فى عزلى • وقد لا أعانى تلك المعاناة العميقة من الافتقار الى الاتصال ، أو قد أجد مثل تلك المتعة الفريدة فى الاتصال الحقيقى اذا كنت أستطيع فى العزلة المطلقة أن أكون – مع نفسى – على يقين من الحقيقة • ولكننى لست الا على صلة « بالآخر » ، فاذا كنت وحدى ، لم أكن شيئاً •

والاتصال بين ذهن وذهن ، وبين عقل وعقل ، وكذلك بين وجود ووجود ، ليس الا وسطا تنتقل فيه المعانى اللاشخصية والقيم . وهنا لا يصير الدفاع والهجوم وسائل يكتسب بها الناس القوة ، بل وسائل يتقارب بها الواحد من الآخر ، والمناقسة هنا منافسة عاشقة يسلم فيها كل شخص أسلحته للآخر ، اذ لا يستقر الوجود الاصيل الا في الاتصان غير المتحفظ بين الناس الذين يعيشون معا ، ويتبارى الواحد منهم مع الآخر في مجتمع حر ، وينظرون الى ارتباطهم الواحد بالآخر على انه مرحلة تمهيدية ، هؤلاء الذين لا يأخذون شيئا على انه قضية مسلم بها ، بل يتساءلون في كل شيء . وفي الاتصال وحده تتحقق كل حقيقة أخرى، وفي الاتصال وحده اكون نفسي ، ولا احيا مجرد حياة ، بل احقق الحياة . ولا يكشف الله عن نفسه الا عن طريق غير مباشر ، والا من خلال حب الانسان للانسان . واليقين الذي يفرض نفسه يقين جزئي نسبي ، ثانوي بالنسبة للكل . والواقع ان الموقف الرواقى موقف فارغ جامد .

والموقف الفلسفى الاساسى الذى اتحدث عنه يضرب بجذوره في الاسى العميق بسبب غياب الاتصال ، كما يمتد بجذوره في الدافع الى الاتصال الحقيقى ، وفي امكانية المناقسة العاشقة التى توحد في عمق بين ذات وذات .

وهكذا نستطيع ان نقول ان الدهشة والشك ومعاناة المواقف النهائية هى حقا منابع للفلسفة ، غير ان ينبوع النهائى هو ارادة الاتصال الحقيقى التى تضم سائر منابع الأخرى ، وهذا يبدو جليا منذ البداية . لا تسعى كل فلسفة الى الاتصال ، والى التعبير عن نفسها ، والى طلب الاستماع اليها ؟ والىست ماهيتها الحقيقية فى قدرتها على الاتصال ، تلك القدرة التى لا تنفصل بدورها عن الحقيقة ؟

الاتصال اذن هو هدف الفلسفة ، اما اهدافها الأخرى جميعا فتضرب بجذورها في الاتصال فى نهاية الامر ، وهذه الاهداف هى الوعى بالوجود ، والاستنارة عن طريق الحب ، والفوز بالسلم .

الحديث الثالث

الشامل(*)

أحب أن أتحدث هنا عن فكرة من أصعب الأفكار الفلسفية ، وهى فكرة لا سبيل الى الاستغناء عنها ، لأنها تكون الأساس لكل تفكير فلسفى صادق . وينبغى أن تتضح هذه الفكرة فى صورة بسيطة ، وان تكن معالجتها مسألة معقدة ، وسأحاول أن أقدم تلميحاً لهذه الفكرة .

لقد بدأت الفلسفة بهذا السؤال : ما الوجود ؟ فهناك ، بادىء ندى بدء ، أنواع كثيرة من الوجود : الأشياء فى العالم ، أشكال الكائنات الحية وغير الحية ، والأشياء الكثيرة اللانهائية التى تأتى وتمضى .

ولكن ما الوجود الحقيقى أى الوجود الذى يمسك كل شىء بعضه الى البعض الآخر . . . الوجود الذى يكمن فى أساس الأشياء جميعاً ، الوجود الذى يصدر عنه كل شىء ؟

وعلى هذه الأسئلة وضعت اجابات عجيبة شتى . وأول اجابة جذيرة بالاحترام لأول فيلسوف هى : « كل شىء ماء ومن الماء يأتى » ، وجاء بعد ذلك مفكرون قالوا ان كل شىء هو فى جوهره نار أو هواء أو شىء لا محدد أو مادة أو ذرات ، ومنهم من قال ان الحياة هى الوجود الأولى الذى انحلت منه جميع الأشياء الجامدة ، وبعضهم قال ان العقل هو الوجود الحقيقى ، وأن الأشياء مجرد ظواهر ، أو هى أفكاره (أى أفكار

ذلك العقل) التى ينتجها وكان الأمر لا يزيد عن كونه حلما من الأحلام .
وهكذا نجد عددا كبيرا من المواقف الميتافيزيقية التى عرفت بالمادة (كل
شئ مادة ، وعملية آلية) ، والروحانية (كل شئ روح) ، والمادية الحيوية
(الكون جوهر روحى حى) ، وهلم جرا . وفى كل حالة كان الوجود
يعرف بأنه شئ موجود فى العالم ، ومن هذا الشئ تنبثق جميع الأشياء
الأخرى .

ولكن ، أين إذن الرأى الصحيح ؟ ان المدارس المتنازعة لم تستطع
خلال آلاف السنين أن تبرهن على صدق رأى واحد من تلك الآراء . ففى
كل رأى منها يتجلى شئ من الحقيقة أعنى موقفا ومنهجيا للبحث يعلم
الناس أن يروا شيئا ما فى العالم . بيد أن كلا منها يصبح باطلا حين
يدعى الشمول ويطمع الى تفسير الوجود بأسره .

فلماذا كان الأمر على هذا النحو ؟ ان هذه الآراء جميعا تشترك
فى شئ واحد : أنها تفهم الوجود على أنه شئ ما يواجهنى
بوصفه موضوعا يقف بمعزل عنى أثناء تفكيرى فيه . هذه الظاهرة
الأساسية فى وعينا هى بالنسبة إلينا واضحة بذاتها لدرجة أننا لا نكال
نرتاب فى اللغز الذى تمثله ، وذلك لأننا لا نحاول أن نتقصه . ان الشئ
الذى نفكر فيه ونتحدث عنه هو دائما شئ مختلف عنا انه الموضوع
الذى نتجه اليه باعتبارنا ذاتا . فإذا جعلنا أنفسنا داخل موضوع
تفكيرنا ، فاننا نصبح نحن أنفسنا « الآخر » ، ومع ذلك نظل فى الوقت
نفسه « أنا » مفكرة ، تفكر فى نفسها ، ولكنها لاتستطيع أن تفكر كما ينبغى
باعتبارها موضوعا ، لأنها هى التى تحدد موضوعية الموضوعات جميعا ،
ونحن نطلق على هذا الشرط الأساسى لتفكيرنا بالقسمة الثنائية الى ذات
وموضوع dichotomy ، ومادنا متيقظين واعين فاننا نواجهها دائما .
وسواء التوينا أو احتلنا ماشاء لنا الالتواء والاحتياال فاننا واقعون دائما
فى هذه الثنائية ، متجهون دائما نحو موضوع . سواء أكان هذا الموضوع
هو واقع ادراكنا الحسى ، أم تصورا للموضوعات المثالية ، مثل الأعداد
أو الأشكال الهندسية ، أم كان توهمها ، أم حتى تخيلا محالا ، إذ تواجهنا
الأشياء دائما من الداخل والخارج على السواء ، تلك الأشياء التى هى
مضمون وعينا . فليس ثمة موضوع بلا ذات ، أو ذات بلا موضوع كما
قال « شوبنهاور » .

فما معنى هذه الثنائية الحاضرة دائما للذات والموضوع ؟ انها لا
تعنى سوى أن الوجود ككل ليس موضوعا وليس ذاتا ، ولكنه شئ
« شامل » يتحقق فى هذه الثنائية .

فمن الواضح أن الوجود باعتباره وجودا لا يمكن أن يكون موضوعا
•• وكل ما يصبح موضوعا بالنسبة الى يتفصل - في مواجهتي - عن
الشامل ، بينما انفصل انا عنه باعتباري ذاتا •

ذلك أن الموضوع بالنسبة للانا عبارة عن وجود محدد • أما
« الشامل » فيبقى غامضا بالنسبة لوعيي ، وهو لا يتضح الا من خلال
الموضوعات ، ويزداد وضوحا كلما أصبحت الموضوعات أشد وعيا ، وأكثر
وضوحا ، والشامل لا يصبح هو نفسه موضوعا وانما يظهر في ثنائية
« الأنا » والموضوع ، ويظل هو نفسه خلفية ، تنير الظواهر الى غير حد ،
ولكنه لا يزال دائما « الشامل » •

بيد أنه في كل تفكير توجد ثنائية أخرى ، ذلك أنه لا يتم التفكير في
أي موضوع محدد الا بالرجوع الى موضوعات أخرى • فالتحديد يقتضي
تمايز الواحد عن الآخر • بل اتنى حين أفكر عن الوجود باعتباره وجودا ،
أضيق في ذهني « العدم » كمقابل له •

وهكذا فإن كل موضوع ، وكل مضمون تفكر فيه ، يقوم على ثنائية
مزدوجة : أولا بالنسبة لي انا الذات المفكرة ، وثانيا بالنسبة للموضوعات
الأخرى • والموضوع باعتباره مضمونا تفكر فيه لا يمكن أن يكون أبدا كل
شيء ، ولا يمكن أن يكون الوجود بأسره ، أو الوجود ذاته على الإطلاق ،
قايا كان الشيء الذي تفكر فيه فلأيد أن يتفصل عن « الشامل » ، لأن هذا
الشيء جزئي ، ولا يوجد الا اذا وضع الى جانب الأنا والموضوعات
الأخرى على السواء •

وهكذا لا نكسب بتفكيرنا الا لحة من « الشامل » ، وهذا الشامل
لا يتجلى لنا ، وانما يتحقق كل شيء آخر فيه •

فما هي النتائج التي تتطوى عليها هذه الفكرة ؟

انها اذا قيسست بفهمنا المألوف في علاقته بالاشياء تبدو غير طبيعية ،
كما يتأبى عليها فهمنا المتناهم مع ما هو عملي •

وربما لم تكن العملية الأساسية التي نرفع بها أنفسنا فوق كل ما
يمكن التفكير فيه عملية عسيرة ولكنها تبدو غريبة ، لأنها لا تجلب معرفة
عن موضوع جديد نفهمه حينذاك ، وانما تتطلع بمعونة الفكرة الى السمو
بوعينا للوجود • ولأن هذه الفكرة لا تعرض علينا موضوعا جديدا ، فهي
خاوية على عروشها اذا قيسست بمعرفتنا الدنيوية المألوفة • ولكنها
بالصورة التي تتخذها تفتح أمامنا امكانيات لانهائية قد يتجلى فيها الوجود

بالنسبة لنا ، كما تضيئ في الوقت نفسه شفافية على كل ماهو موجود .
انها تحول معنى عالم الأشياء بأن توقظ في انفسنا ملكة الاحساس بما هو
« موجود » وجودا أصيلا في الظواهر .

فلنحاول أن نتقدم خطوة أخرى في توضيح فكرة « الشامل » .

ان التفلسف عن « الشامل » معناه التنازل الى الوجود نفسه ، وهذا
لا يمكن أن يتم الا عن طريق غير مباشر . لأننا حتى حين نتحدث نرتبط
بالتفكير في الموضوعات . ومن خلال هذا التفكير في الموضوع ينبغي أن
نحصل على دلائل تشير الى اللاموضوع nonobject أي الى الشامل .
ومن أمثلة ذلك تلك العملية الفكرية التي قمنا بها منذ لحظة . غشى
اللحظة التي نضع فيها ثنائية الذات – والموضوع التي نجد أنفسنا فيها
دائما ، والتي لا نستطيع أن نراها من الخارج . فأننا نجعلها موضوعا .
بيد أن هذه العملية متناقضة أساسا ، ذلك لأن الثنائية علاقة بين الأشياء
في العالم ، تلك الأشياء التي تواجهني باعتبارها موضوعات . هذه العلاقة
تصبح صورة نعبر بها عما لا نراه ، وعما لا يمكن أن يصير هو نفسه
موضوعا على الاحلاق .

فاذا مضينا في التفكير بالصور ، فأننا نؤكد من خلال الينبوع
الحاضر في أعماقنا تعددا في جوانب هذه الثنائية التي تتألف من ذات
وموضوع . إذ تختلف اختلافا جوهريا من حيث أنني اذا كنت عقلا فأنني
أتجه نحو الموضوعات ، واذا كنت آنية dasein ، أي موجودا في
العالم ، فأنني أتجه نحو بيئتي ، واذا كنت وجودا فأنني أتجه نحو الله .

ونحن بوصفنا عقلا نواجه الأشياء المحسوسة ، وننجح الى حد ما
في تحصيل معرفة مقنعة صحيحة بالنسبة للجميع ، ولكنها دائما وأبدا
معرفة بالأشياء المحددة .

وبوصفنا وجودا في العالم ، وأشخاصا يعيشون في بيئتنا ، فأننا
نجرّب فيها ما ندركه بحواسنا ، وما يحقق الواقع بالنسبة لنا على شكل
حضور لا يمكن إحالته الى معرفة كلية .

وباعتبارنا وجودا نتجه الى الله ، الى العلو . وهذا عن طريق لغة
الأشياء ، تلك اللغة التي يستعملها الوجود كشفرة ورموز . ولا يستطيع
عقلنا أو حسيتنا الحيوية أن تدرك حقيقة هذه الرمزية . والله بوصفه
موضوعا – لا يكون واقعا بالنسبة لنا الا باعتباره وجودا ، إذ يقوم في
بعد يختلف تمام الاختلاف عن الموضوعات التجريبية الحسية القابلة
للمعرفة التي تفرض نفسها فرضا .

وهكذا فإن « الشامل » حين نحاول أن ندركه - ينقسم الى عدة أحوال ، ولقد رأينا ان ينقسم وفقا للأشكال الثلاثة لثنائية الذات والموضوع الى :

١ - الفهم أو الوعي في ذاته أى الوعي الذى نتفق فيه جميعا .

٢ - الآنية التى نكون بها أفرادا جزئيين .

٣ - الوجود الذى نكون به أنفسنا حقا في تاريخيتنا historicity

ولا أستطيع أن أفصل هذه الفقرة في مثل هذا الحيز الضيق ، وإنما يكفي أن أقول : ان الشامل اذا تصورناه على أنه الوجود نفسه فإنه يسمى العلو (الله) والعالم . بينما اذا تصورناه على أنه ما به نكون أنفسنا فإننا نسميه الآنية والوعي والعقل والوجود .

والآن بعد أن حللنا القيود التى تربطنا الى موضوعات نخطيء فنحسبها الوجود نفسه ، وذلك عن طريق تلك العملية الفلسفية الأساسية ، فقد أصبحنا في وضع يسمح لنا بأن نفهم معنى « التصوف » . فلقد عبر فلاسفة من الصين والهند والغرب منذ آلاف السنين عن فكرة موجودة في كل زمان ومكان على السواء ، وأن تعددت الصور التى عبرت عنها : ان الانسان يستطيع أن يعلو فوق ثنائية الذات والموضوع ، وأن يحقق اتصافا كاملا بين الذات والموضوع ، تختفى فيه كل موضوعية ، وفيه تفتى « الأنا » وحينذاك يفتح الوجود الأصل ذراعيه لنا ، تاركا خلفه حين نستيقظ من غفوتنا وعيا بمعنى عميق لا ينقد . ولأن عانى هذه التجربة يكون هذا التحول الى شيء واحد هو اليقظة الحقيقية ، وتكون اليقظة التى تنتاب الوعي في ثنائية الذات والموضوع أشبه بالنوم . ويقول « أفلوطين » أعظم فلاسفة الغرب من المتصوفين : « اننى حين أثوب الى نفسى من غفوة البدن أشاهد جمالا عجيبا : فأعتقد حينئذ اعتقادا راسخا أننى أنتمى الى عالم أفضل وأسمى ، فأستحضر أمجد حياة داخل نفسى ، لقد أصبحت شيئا واحدا مع الألوهية » .

ونحن لا نستطيع أن نشك في وجود التجربة الصوفية ، كما لانستطيع أن نشك في أن المتصوفة قد عجزوا دائما في التعبير عن أكثر الأشياء جوهرية في تجربتهم . ان المتصوف يندمج في « الشامل » . وماهو قابل للتعبير عنه يشارك في ثنائية الذات والموضوع ، والوعي الواضح الذى يحاول النفاذ الى اللامتناهى لا يمكن أن يبلغ الى تمام هذا المصدر . ونحن لا نستطيع أن نتحدث الا فيما يأخذ شكل الموضوع ، وكل ما عدا ذلك فلا يبلغ مداه التعبير incommunicable بيد أن وجوده خلف تلك

الأفكار الفلسفية التي نسميها نظرية speculative . هو ما يؤلف مضمونها ومعناها .

وسنكون على أساس بحثنا الفلسفى فى « الشامل » ، أقدر على فهم النظريات الميتافيزيقية الكبرى فى التاريخ مثل نظريات النار والمادة والعقل ، وتكوين العالم . الخ ، وذلك لأنها لم تكن فى الواقع مجرد معرفة بالموضوع كما تفسر فى أغلب الأحيان ، بحيث تعتبر فى نهاية الأمر باطلة تماما ، بل أنها كانت لغة لفهم الوجود ، استخلصها الفلاسفة من حضور الشامل لتوضيح الذات والوجود ، وحسبها المفسرون على الفور إحالات موضوعية إيجابية للوجود الأصيل . ونحن حين نتحرك وسط ظواهر العالم ، ندرك أننا نملك الوجود نفسه ، لا فى الموضوع الذى يزداد تحديدا باستمرار ، ولا فى أفق عالنا المحدود مأخوذاً على أنه مجموع الظواهر ، ولكن ندرك أننا لا نملكه الا فى « الشامل » الذى يعلو على سائر الموضوعات والآفاق ، والذى يتجاوز ثنائية الذات والموضوع .

وما أن نؤكد « الشامل » عن طريق عمليتنا الفلسفية الأساسية ، حتى ندرك أن صنف الميتافيزيقا التى ذكرناها فى القائمة . وكل تلك اللوحات المفترضة عن الوجود ، مخطئة حين تفسر أى شىء فى العالم أيا كانت أهميته ودلالته على أنه الوجود نفسه ، بيد أنها اللغة الوحيدة التى نستطيع أن نتحدث بها حين نعلو على الموضوعات والأفكار واتجاه العالم والظواهر . لندرك الوجود نفسه .

فنحن لا نبلغ هذا الهدف حين نهجر العالم اللهم الا فى الصوفية التى لا يمكن التعبير عنها ، ولا يظل وعينا واضحا اللهم الا فى المعرفة المحددة بالموضوع ، ولا يستطيع وعينا أن يمتلىء بالمضمون الا فى المعرفة بالموضوع التى يجرب حدودها من خلال ما يتحسسها عند الحد . بل أننا نظل فيه حتى فى التفكير الذى يتجاوز معرفة الموضوعات وحتى حين ننظر من خلال الظواهر يمسكنا بشدة .

وعن طريق الميتافيزيقا نحصل على لمحة من « الشامل » فى العلو . ونحن نفهم هذه الميتافيزيقا باعتبارها رمزا .

غير أننا نفقد معناها حين نستسلم للمتعة الجمالية الخالية من كل مسئولية التى نجدها فيما تتضمنه هذه الميتافيزيقا من أفكار . ذلك أن مضمونها لا يظهر لنا الا اذا أدركنا الحقيقة فى الرمز . ونحن لا ندركها الا من واقع وجودنا ، لا من مجرد العقل الذى يعجز فى هذا المجال عن رؤية أى معنى على إطلاق .

بيد أنه لا ينبغي علينا فوق كل شيء أن ننظر الى رمز الواقع على أنه واقع فزيائي كالأشياء التي نمتلكها ونعيش بها ، ونستهلكها . ذلك أن النظر الى الموضوع باعتباره الوجود هو جوهر كل نزعة قطعية ، كما أننا اذا أخطأنا فحسبنا مادية الرموز هي الواقع ، كان ذلك بالذات هو جوهر الخرافة . ذلك أن الخرافة مغلوطة الى الموضوع ، أما الايمان فيضرب بجذوره في الشامل .

والآن نصل الى النتيجة المنهجية الأخيرة لتجربتنا عن « الشامل »
الا وهي الوعي « بالانفصال » أو « التقطع » discontinuity في تفكيرنا الفلسفي .

ذلك أننا حين نفكر في « الشامل » بالمصطلح الفلسفي ، نجعل موضوعا ما ليس في جوهره موضوعا . ومن ثم ينبغي أن نتخذ دائما هذا الاحتياط ، وهو أن تسحب الموضوع الموضوعي مما قيل ، اذا أردنا أن نصل الى تجربة الشامل التي ليست مضمونا قابلا للتعبير عنه ، ونأتجا عن البحث ، بل هو موقف من مواقف الوعي . انها ليست معرفتي .
وانما وعي بالوجود هو الذي يتغير .

بيد أن هذه سمة من سمات كل تفكير فلسفي صادق ، فالانسان يطلق تازعا الى الشامل وسط التفكير الموضوعي المحدد ، ولا يستطيع أن يابق من هذا الوسط . انه يجسد في الوعي أساس حياتنا في الوجود ، والهداية من هذا المجال ، والمزاج الأساس ومعنى حياتنا ونشاطنا . وانه ليحررنا من اغلال التفكير المحدد ، لا عن طريق تنحيته جانبا ، بل عن طريق المضي فيه الى أقصى حدوده . وانه ليفسح مجالا في الفكرة العامة لكي يتحقق في الحاضر .

والوجود لا يمكن أن يكون مهيتا لنا الا على شـرط أن يكون حاضر' للذهن في ثنائية الذات والموضوع . ومن ثم كان هذا هو مصدر الدافع الذي يدفعنا الى الموضوع . فما هو حاضر حضورا غامضا ينبغي أن يدرك في صورة الموضوع نتيجة لماهية « الأنا » التي تحاول تحقيق ذاتها . والوجود نفسه ، وأساس الأشياء جميعا والمطلق . . يضغط على وعينا في صورة الموضوع ، وهذه الصورة لأنها بوصفها موضوعا تكون غير متكافئة – تتفكك تاركة خلفها الوضوح الخالص لحضور الشامل .

ان ادراك ثنائية الذات – والموضوع على انها الحقيقة الأساسية لوجودنا المفكر وللشامل الذي يصير حاضرا فيها يمنحنا الحرية التي نحتاجها لممارسة الفلسفة .

انها فكرة تحررنا من كل ما هو موجود ، كما أنها ترغمننا على 'ن' تدير ظهورنا للطريق المسدود الذى تلتقى به النزعة الاطلاقية . . انها فكرة تجعلنا ننصرف عن هذا الاتجاه .

ذلك ان هؤلاء الذين يجدون سندا في الطابع المطلق للأشياء . و، نظرية للمعرفة مقصورة على الموضوعات ، يكمن ضياعهم في النزعة العدمية ، كما ان الواقع الخالص والحقيقة لا يمكن ان ينسبا الى ما جعله مجال القول والتفكير الموضوعى محمدا ، وبالتالي متناهيا .

وتفكيرنا الفلسفى يمر خلال هذه النزعة العدمية ، التى هى في الحقيقة تحرير للانطلاق نحو الوجود الاصيل . وبمولدنا مولدا جديدا في الفلسفة يزداد معنى الأشياء المتناهية وقيمتها – رغم انها دائما محدودة – يزداد هذا المعنى والقيمة ارتفاعا . ونحن على وعى كامل بان طرقنا يجب ان تمر بها ، ولكننا في الوقت نفسه نحقق الأساس الممكن الوحيد للحرية في تعاملنا مع تلك الأشياء .

والسقوط من المطلقات التى كانت قبل كل شئ وهمية يصبح حينئذ قدرة على التحليق ، وما كان يبدو هوة يصبح مكانا فسيحا للحرية ، ويتحول العدم الظاهرى الى ذلك الشئ الذى يتحدث اليه منا الوجود الاصيل .

الحديث الرابع

فكرة الله(*)

تنبثق فكرتنا الغريبة عن الله من أصلين قاريخين : الكتاب المقدس
والفلسفة اليونانية .

فحين رأى « ارميا » انهيار كل ما جاهد من أجله طيلة حياته ، وحين رأى أن وطنه وشعبه قد حل بهما الضياع ، وحين انصرف في مصر الفلول الأخيرة من اتباعه عن عبادة « يهواه » واخذوا يقدمون القرابين الى ايزيس ، وحين ألم اليأس بتلميذه « باروخ » ، فقال : « قد غشى على في تنهدى ولم أجد راحة » . أجابه ارميا : « هانذا اهدم ما بنيتة وأقتلع ما غرسته وكل هذه الأرض . . . وانت فهل تطلب لنفسك أمورا عظيمة . . . لا تطلب » .

وهذه الكلمات تعنى في مثل تلك الحالة : يكفى أن الله موجود . . . فلا تسألن ان كان ثمة خلود ، كما أن سؤالك عما اذا كان الله غفورا رحيمًا لم يعد ذا أهمية . . . إذ لم تعد للانسان نفسه أية أهمية ، وبالتالي تبدد تحديه كما تبدد اهتمامه بسعادته وخلوده على حد سواء . . . وكذلك من المحال أن يكون للعالم غرض قابل ليتحقق ، أو انه سيدوم على أية صورة من الصور ، فكل شيء قد خلقه الله من العدم ، وكل شيء ملك يمينه . . . وحين يضيع كل شيء ، يبقى شيء واحد ، وهو أن الله موجود .

واذا كانت ثمة حياة قد أخفقت في هذا العالم على الرغم من الإيمان

(*) (الكاتب - العدد ٣٩ - يونية ١٩٦٤) .

بهداية الله ، فان هذه الحقيقة القوية تظل باقية : ألا وهي أن الله موجود ٠٠
بل حين يستسلم الانسان استسلاما تاما ، ويزهد في غاياته ، فانه من
الممكن أن تتجلى هذه الحقيقة بوصفها الحقيقة الوحيدة ، غير أنها لا تظهر
مقدما ، كما أنها لا تظهر بصورة مجردة ٠ وانما تهبط الى وجود هذا
العالم ، فلا تحقق نفسها الا في هذا المكان وعلى صورة محددة ٠٠

ولا شك أن كلمات « ارميا » كلمات قاسية ، ذلك أنها لم تعد ترتبط
أي ارتباط بأية ارادة فعالة ترمى الى التأثير التاريخي في العالم ، وأن
تكن هذه الارادة قد سبقتها خلال حياة بأكملها ، وجعلتها في النهاية ممكنة
عن طريق الاخفاق الكامل ٠٠ انها كلمات بسيطة ، خالية من التحليق
الخيالي ، ولكنها تحتوى على حقيقة بعيدة الغور ، لأنها على وجه الدقة
تخلو من كل مضمون متناه أو من أي تحديد في العالم ٠

وقد عبر الفلاسفة اليونانيون عن فكرة مماثلة بعبارات مختلفة ٠

ففى حوالى عام ٥٠٠ قبل الميلاد أعلن « اكسينوفانس » انه لا وجود
لغير اله واحد فحسب ، وأن هذا الاله لا يشبه الفانين سواء في مظهره
أو في أفكاره ٠٠ وتصور افلاطون الألوهية – وكان يسميها الخير – على
أنها مصدر كل معرفة ، ولا يعنى بذلك أن ما هو معروف يعرف على ضوء
الألوهية فحسب ، بل انه يستمد وجوده أيضا من الألوهية التي تمتاز
على الوجود في المرتبة والقوة ٠٠

وقد أدرك الفلاسفة اليونانيون أن تعدد الأرباب مصدره العادة ،
والحقيقة انه لا وجود في الطبيعة لغير اله واحد أحد ، وأننا لا نرى الله
بأعيننا ، وانه لا يشبه أحدا ، ولا يمكن أن نتخيله على أية صورة من
الصور ٠

وكانوا يتصورون الله على انه العقل الكونى ، أو القانون الكونى ،
أو على أنه القدر والمصير ، أو بوصفه صانعا للكون ٠

بيد أن اله المفكرين اليونانيين هذا هو اله ينشأ في الفكر ، وليس
الاله الحى الذى آمن به « ارميا » ، وأن كان كلا الالهين يتفق مع الآخر
من حيث الجوهر ٠٠ فمن هذا الأصل المزيج عكفت الفلسفة الغربية
واللاهوت الغربى على تأمل هذه الفكرة في عدد لا متناه من الأشكال ،
وهي أن الله موجود ، كما أخذت تفكر قيم عساه يكون هذا الاله ٠

ويبدو أن فلاسفة هذا العصر يتحاشون السؤال عما إذا كان الله موجودا ٠٠ هم لا يقولون أنه موجود ، كما أنهم لا ينكرون وجوده ٠٠ غير أن أى إنسان يشتغل بالتفكير الفلسفى ، لابد أن يجيب إذا سئل عن آرائه ٠٠ فإذا شك فيلسوف ما ، فلا بد أن يبدى أسباب شكه والا لم يستطع أن يتقدم وراء الفلسفة الشكية التى لا تقرر شيئا على الإطلاق ، ولا تؤكد شيئا ، وانما تنكر كل شيء ٠٠ ومن ثم فإنه حين يقصر نفسه على المعرفة الموضوعية المحددة ، أى المعرفة العلمية ، فإنه يكف عن التفلسف قائلا : « أنه من الأفضل ألا نتحدث عما لا نعرفه » ٠ ٠

وتناقش مسألة الله على أساس القضايا المتعارضة التى سوف نفحصها .

فالقضية اللاهوتية هي : اننا لا نستطيع أن نعرف الله الا لأنه كشف عن نفسه لعدد معين من الناس ، يبدأ بالأنبياء وينتهى بالسيد المسيح ٠٠ ويغير هذا الوحي لا يمكن أن تكون لله حقيقة بالنسبة للإنسان ٠٠ والله فى متناول الإنسان لا عن طريق الفكر ، بل عن طريق الايمان والتسليم ٠٠

غير أنه قد كان هناك يقين عن حقيقة الألوهية قبل قيام عالم الوحي المقدس بزمان طويل ، وخارج هذا العالم – أى عالم الوحي المقدس – وكثير من الناس داخل العالم المسيحى الغربى قد استمدوا يقينهم بالله دون ضمان من الوحي .

وهناك قضية فلسفية قديمة تعارض هذا المذهب اللاهوتى ، ألا وهى اننا نعرف الله ، لأنه من الممكن اثبات وجوده ٠٠ وتؤلف الأدلة على وجود الله وثيقة مؤثرة .

ولكن اذا اخذت الأدلة على وجود الله على أنها أدلة علمية تفرض نفسها كما هى الحال فى الرياضة والعلوم التجريبية ، فإنها تكون حينئذ باطلة ٠٠ وفى هذه الضوء نحض « كانت » هذه الأدلة من أساسها .

ثم جاءت بعد ذلك القضية العكسية ، ألا وهى أنه مادام من الممكن نحض جميع الأدلة على وجود الله فليس ثمة اله .

وهذا الاستدلال كانب ، ذلك أن عدم وجود الله ليس بأكثر قابلية للاثبات من وجوده ، بل تثبت لنا الأدلة وتفيدنا أن الاله الذى تثبته – أو تنكره – لن يكون الها ، بل شيئا كسائر الأشياء فى العالم .

ويبدو أن الحقيقة التي تقوم في مضاد البراهين المزعومة على وجود الله وتفنيداتها جميعا هي : أن تلك البراهين المزعومة على وجود الله ، ليست في جوهرها براهين على الإطلاق ، وإنما مناهج لبلوغ اليقين عن طريق الفكر ٠٠ ذلك أن جميع البراهين على وجود الله وصورها المتنوعة التي وضعت على مر القرون تختلف جوهريا عن البراهين العلمية ٠٠ إنها محاولات للتعبير عن تجربة صعود الإنسان عن طريق الفكر الى الله ٠٠ وهناك سبل للفكر نصل بها الى حدود يصبح الوعي بالله عندها فحة حضرة طبيعية ٠

قلنفحص عددا قليلا من الأمثلة :

ان أقدم البراهين هو البرهان الكوني cosmological proof وخلصته أن نستنتج من وجود الكون cosmos (وهو الاسم اليوناني لكلمة universe) أن الله موجود ، ومن عملية العالم التي يكون فيها كل شيء معللا ، نستنتج علة أولى ، ومن الحركة ، مصدر كل حركة ، ومن عرضية الجزئي ، ضرورة الكلي ٠٠

وإذا كنا نعنى بهذا القياس أن نستنتج وجود شيء ما من وجود شيء آخر ، كما نفعل مثلا حين نستنتج من وجود جانب القمر الذي يواجهنا وجود جانب آخر لا نراه مطلقا - فإن هذا القياس يكون حينئذ غيرقابل للتطبيق ٠٠ اذ أننا بهذه الطريقة لا نستطيع أن نستنتج سوى وجود الأشياء « في العالم » من وجود أشياء أخرى ٠٠ والعالم بوصفه كلا ليس موضوعا ٠٠ لأننا دائما فيه ، ولا نواجهه إطلاقا بوصفه كلا ، ومن ثم فأننا لا نستطيع من وجود العالم ككل ، أن نستنتج شيئا آخر سوى العالم ٠

بيد أن هذه الفكرة تتخذ معنى جديدا حين نكف عن النظر اليها بوصفها برهانا ٠٠ فحينئذ تعبر مجازا على هيئة استدلال - عن الوعي بالسر الكامن في وجود العالم ، وفي وجودنا فيه ٠٠ فإذا تجاسرنا وراودتنا هذه الفكرة بأنه قد كان من المحتمل ألا يوجد شيء ما ، وتساءلنا مع « شلنج » ، لماذا كان ثم وجود ، ولم يكن عدم ؟ وجدنا أن يقيننا في الوجود يصل الى درجة أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نحدد سببه ، فأننا نساق بواسطته الى « الشامل » الذي هو بهذه الماهية نفسها موجود ، ولا يمكن ألا يوجد ، والذي بواسطته يوجد كل شيء سواه ٠

ومن الحق ، ان الناس قد نظروا الى العالم بوصفه سرمديا ، وقالوا
انه قد وجد بنفسه ، ومن ثم فانه والله شيء واحد ٠٠ غير أن هذا لا يمكن
أن يكون :

لأن كل ما هو جميل في العالم ، ومناسب ومنظم ويتضمن شيئا من
الكمال ٠٠ ولأن فيض الأشياء الزاخر الذي يلمؤنا بالانفعال حين نتأمل
الطبيعة تأملا مباشرا ، هذا كله لا يمكن أن يفهم من خلال أى شيء دنيوى
نعرفه معرفة كاملة ، أى من خلال المادة مثلا ٠٠ والنظام الذى تسير عليه
الحياة العضوية وما في الطبيعة من جمال بكل صوره ، ونظام الكون عامة
يزداد غموضا كلما تقدمت معرفتنا ٠

بيد أننا لو استنتجنا من هذا كله أن الله الخالق الرحيم موجود ،
فيجب أن نستحضر الى ذهننا كل ما هو قبيح ، مشوش ، وضيع في العالم ،
وهذا يتيح للفرصة لظهور مواقف أساسية يكون فيها العالم غريبا ، مخيفا
رهيبا ، وحينئذ يكون من المعقول أيضا استنتاج وجود الشيطان كما كان
من المعقول استنتاج وجود الله ٠٠ وبهذا لا يحل سر العلو بل يزداد
عمقا ٠٠

غير أن ما يعمل على تعقيد المسألة هو ما في العالم من نقص ،
فالعالم لم يكتمل بعد ، وإنما يجرى عليه التغير المستمر ، ومعرفتنا بالعالم
لا يمكن أن تكتمل ، كما أن العالم لا يمكن أن يدرك من خلال نفسه ٠

وبدلا من أن تثبت هذه الأدلة المزعومة وجود الله ، فأنها تضللنا ،
فنضع الله داخل العالم الواقعى ، أو الكون الثانى ، الذى يوضع كما رأينا
على حدود الكون ٠٠ وهكذا تحيط هذه الأدلة فكرة الله بالغموض ٠

بيد أنها تؤثر فينا تأثيرا عميقا حين تؤدي من خلال الظواهر العينية
للكون - الى مواجهة الحدم والنقص ، اذ يبدو أنها تحذرنا من أن نقنع
بالعالم على أساس أنه المعنى الوحيد لحياتنا في العالم ٠٠

ومرة بعد أخرى ندرك أن الله ليس موضوعا للمعرفة ، أو موضوعا
للبرهان ، كما أنه لا يمكن أن يختبر بالحواس ، انه خفى لا سبيل الى
رؤيته ، ولا نستطيع الا أن نؤمن به ٠

١١

ولكن من أين يأتى هذا الايمان ؟ ان مصدره ليس في حدود التجربة
الدنيوية ، وإنما في حرية الانسان ٠٠ والانسان الذى يبلغ الوعى الصادق
بحريته يكسب اليقين في الله ٠٠ فالحرية والله لا ينفصلان ٠٠ لماذا ؟

اليكم ما أعرفه عن هذا الموضوع : اننى فى حريتى لا أكون من خلال نفسى ، وانما أعطى لنفسى اذ أستطيع أن أخطئ نفسى ، ولكننى لا أستطيع أن أغتصب حريتى ، وحين أكون نفسى حقيقة . فاننى أكون على يقين باننى لست كذلك عن طريق نفسى ٠٠ وأسمى أنواع الحرية هى الحرية التى نعانيها بوصفها حرية من العالم ، وهذه الحرية عبارة عن رباط عميق يربطنا بالعلو .

ونحن نسمى حرية الانسان وجوده ايضا ٠٠ ويقبنى بالله له ما لوجودى من قوة ، اذ أستطيع أن أكون على يقين منه لا على أنه مضمون من مضامين العلم ، بل على أنه حضور ازاء الوجود .

واذا كان يقين الحرية يشتمل على اليقين بوجود الله ، فلا بد ان هناك صلة بين انكار الحرية وانكار الله ٠٠ فاذا لم اكابد معجزة الذاتية ، فلست بحاجة الى أية علاقة بالله ، بل أقنع بوجود الطبيعة التجريبى وبالله وشياطين كثيرين ٠٠

وهناك من ناحية أخرى صلة بين الاعتقاد بأنه من الممكن أن توجد الحرية بغير الله ، وتآليه الانسان ٠٠ وهذه حرية وهمية اعتبارية ، تؤخذ فيها ارادة الانسان على انها مطلقة ومستقلة ٠٠ اننى اعتمد على قوة ارادتى ، وعلى القبول المتحدى للموت ٠٠ بيد أن هذه الضلالة باننى أكون من خلال نفسى وحدها تحيل الحرية الى حيرة وفراغ ٠٠ ويتحول النزوع الضارى لتوكيد الذات الى يأس تصبح فيه ارادة كيركجور اليائسة ليكون ذاته و « ارادته اليائسة لكى لا يكون ذاته » شيئا واحدا .

ان الله يوجد بالنسبة لى بالدرجة التى اصير بها نفسى فى حرية على نحو صادق ٠٠ فهو لا يوجد بوصفه مضمونا علميا ، بل بوصفه انفتاحا على الوجود فحسب ٠٠

غير أن تنوير وجودنا بوصفه حرية لا يبرهن على وجود الله وانما يشير فحسب اذا صح هذا التعبير الى المنطقة التى يكون فيها اليقين بوجوده ممكنا .

ان التفكير الذى يطمح الى اليقين القاطع لا يمكن أن يحقق غايته فى أى برهان على وجود الله ، غير أن اخفاق الفكر لا يتمخض عنه لا شيء ، وانما يشير الى ما يتحول الى وعى شامل بالله ٠٠ وعى لا ينفد ، ولا يكف عن التساؤل .

ان الله لا يصبح ابدا موضوعا محسوسا فى العالم ، وهذا معناه انه

لا ينبغي على الانسان أن يتخلى عن حريته لما في العالم من محسوسات وسلطات وقوى ، وعليه أن يتحمل مسئوليته فوق كاهله ، وينبغي عليه ألا يتهرب من هذه المسئولية بأن يسلم حريته تسليما ظاهريا من أجل الحرية ، بل ينبغي أن يتخذ قراره بنفسه ، وأن يختار طريقه بنفسه ٠٠ وقد قال كانت « ان حكمة الله البعيدة الغور تبعث على الاعجاب فيما تمنحنا إياه وما تحرمنا منه ، ان لو كانت حكمة الله بكل جلالها نصب أعيننا دائما ، ولو انها كانت سلطة مطلقة تتحدث بلا غموض في العالم ، لكننا مجرد دمي تحركها ارادة الله ، غير أن الله قد ارادنا بحكمته أن نكون احرارا ٠٠

وعوضا عن معرفة الله التي لا يمكن أن نبلغها ، فأننا نكتسب من خلال الفلسفة وعيا شاملا بالله ٠٠

« الله موجود » ، ان الجوهري في هذه العبارة هو الحقيقة التي تشير اليها ٠٠ ونحن لا نحيط بهذه الحقيقة حين نفكر في هذه العبارة ، لأن التفكير المجرد فيها يتركنا قارغين ، ذلك انها لا تعنى شيئا بالنسبة للذهن أو التجربة الحسية ٠٠ وانما ندرك معناها فحسب حين نتعالى ، وحين نتجاوز عالم الموضوعات ، ومن خلاله نكشف الواقع الاصيل ٠٠ ومن ثم فان ذروة حياتنا وهدفها هما النقطة التي نؤكد عندها الواقع الاصيل ، أي الله ٠٠

وهذا الواقع مفتوح على الوجود من خلال التوجه نحو الله الذي يكمن عند منبعه ٠٠ ومن ثم ، فان الايمان بالله الذي ينبثق من المنبع يتأبى على كل توسط ٠٠ وهذا الايمان ليس موجودا في أية قوانين محددة للايمان صالحة للناس اجمعين ، أو في أى واقع تاريخي يتوسط بين الانسان والله ، ويكون سواء بالنسبة للناس كافة ٠٠ ان يقف الفرد - في تاريخيته الخاصة به دائما - في علاقة مباشرة مستقلة مع الله الذي لا يتطلب أية وساطة .

وهذه التاريخية التي يمكن التعبير عنها ووضعها - هي على هذه الصورة ليست حقيقة مطلقة بالنسبة للجميع ، ومع ذلك فانها في مصدرها حقيقية بصورة مطلقة .

والله هو الواقع ، وهو المطلق ، ولا يمكن أن تحيط به مظاهر تاريخية يتحدث من خلالها الى الناس ٠٠ فاذا كان موجودا ، فنيبغي أن يكون الانسان - بوصفه فردا - قادرا على فهمه مباشرة ٠٠

ان واقع الله ، والطابع المباشر لعلاقتنا التاريخية به تستبعد اية معرفة كلية قاطعة بالله ، وبالتالي ليس المهم هو معرفتنا بالله ، بل موقفنا من الله . ولقد كان الناس يتصورون الله منذ أقدم العصور في صور تجريبية بما في ذلك تجسيده على صورة الانسان . ومع ذلك فان كلا من هذه التصورات له في الوقت نفسه طبيعة الحجاب ، فانه ليس شيئا يمكن أن نراه بأعيننا .

ولقد وجد أصدق موقف لنا ازاء الله أعمق تعبير عنه في آيات قليلة من الكتاب المقدس : « لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صورة ما » . وهذا معناه أولا أنه مادام الله خفيا فلا ينبغي على الانسان أن يعبد في التماثيل أو الأصنام أو الصور . وازداد هذا التحريم الملموس عمقا ، فطور الى فكرة أن الله ليس خفيا فحسب ، بل انه ليس مما يمكن تصويره أو التفكير فيه . فما من رمز أو استعارة يمكن أن تصفه ، كما أن شيئا منها لا يمكن أن يأخذ مكانه . وكل التصورات المجازية لله أساطير دون استثناء ، ولا معنى لها الا اذا فهمت على أنها لمحات وإشارات ، ولكنها تستحيل الى خرافات حين نحسبها حقيقة الله نفسه .

ولما كانت كل صورة تخفى بمقدار ما تبدي ، فاننا نكون أقرب الى الله بانكارنا للصور جميعا ، بيد أنه حتى في الكتاب المقدس ، لم تتحقق هذه الوصية الواردة في العهد القديم ، فان صورة شخصية الله باقية بقاء غضبه وحبه وعدله ورحمته . إنها وصية لا سبيل الى تنفيذها . وقد حاول « بارمنيدس » « وأفلاطون » بمذهبيهما التأمليين عن الوجود ، وفلاسفة الهندو البراهمة ، والطاويون الصينيون ، حاولوا أن يفهموا حقيقة الله الخالصة الفارقة للشخصية اللا محسوسة دون الالتجاء الى الصور ، ولكنهم لم ينجحوا في هذه المحاولات ، ذلك أن الفكر الانساني والرؤية الانسانية لا يستطيعان الاستغناء عن الصورة ، ومع أن الاحساس والموضوع كادا أن يختلفيا من الفكر الفلسفي فلربما بقيت في النهاية اثاره من حضرة الله ، لها من القوة ما يستطيع أن يولد الحياة .

وحتى بعد أن فسرت الفلسفة تفسيرا عقليا النزعات التي تنزع الى تأليه الطبيعة ، والى ما هو شيطاني خالص purely demonic والى ما هو جمالي خرافي فمازال أعمق الأسرار باقيا دون تبديد .

وربما استطعنا أن نعطي شرحا لحضور الله هذا في نهاية محاولتنا الفلسفية .

انه الصمت في مواجهة الوجود .. فالكلام ينقطع في حضرة ما يصبح
مفقودا بالنسبة الينا حين يتحول الى موضوع .

وهذا الشيء النهائي لا يمكن أن نبخله الا حين نتجاوز كل تفكير ، أما
هونفسه فلا سبيل الى تجاوزه ، وقبله يكون الرضا بمصير المرء ، واخماد
كل شهوة ..

ماهنا المرفأ ، ومع ذلك لا وجود لببيت ثابت .. وهنا الراحة التي
يمكن أن تسندنا وسط اضطرابنا المحتوم الذي تتسم به تجولاتنا في
العالم .

وهنا يجب أن ينحل الفكر الى شفافية .. وحين لا يعود هناك ثمة
سؤال لا يكون ثمة جواب أيضا .. وفي العلو الفلسفى على السؤال
والجواب نصل الى الحد الأقصى .. الى سكون الوجود .

وثمة عبارة أخرى من الكتاب المقدس نقول : « لا يكن له آلهة أخرى
أمامي » ، وكانت هذه الوصية تتضمن لأول وهلة نيدا للآلهة الغريبة ..
ولكنها حين ازدادت عمقا ، أصبحت فكرة بسيطة بعيدة الغور ، وهى أنه
لا يوجد سوى اله واحد ، وأن حياة الانسان الذى يؤمن باله واحد أحد
تقوم على اساس يختلف تمام الاختلاف عن حياة تتعدد فيها الآلهة ..
والتركيز على « الواحد » يعطى القرار الذى يتخذه الوجود أساسه الحقيقى
.. والثروة اللامتناهية تتضمن التشتت ، ولا يكون مجد الله مطلقا الا
اذا قام أساسه فى الواحد .. والبحث عن الواحد ، باعتباره أساسا
لحياة الانسان ، هو المشكلة الدائمة بالنسبة اليه ، وما زالت مشكلة
معاصرة كما كانت منذ الاف السنين .

وهناك آية ثالثة من الكتاب المقدس نقول : « لنكن مشيئةك » ، وهذا
الموقف الأساسى إزاء الله معناه : « انحن أمام ذلك الذى يتحدى العقل ،
وكن على ثقة من أنه موجود فوق ما هو مفهوم لا تحته .. » ان أفكاركم
ليست أفكارنا وسبلكم ليست سبلنا .

والثقة فى هذا الموقف الأساسى تجعل من الممكن أن يحس المرء
احساسا شاملا بالحمد وبالحب اللاشخصى الذى لا يبلغ مداه التعبير .

والانسان يقف أمام الألوهية بوصفها الله المحتجب . كما يستطيع أن
يقبل أنظع ما فى قراره ، مدركا تمام الاسراك أنه أيا كانت الصورة
المتناهية التى يعبر بها عن هذا الله ، فانها تتم فى كلمات انسانية ، وبالتالي
فانها زائفة ..

وموجز القول : ان موقفنا ازاء الألوهية تحدده الوصايا التي تقول :
« لا تمثال ولا صورة » ، « لا اله آخر » ، وبموقف الخضوع الذي تهيئ
عنه هذه الكلمات : « لتكون مشيئتك » .

ان التفكير في الله يثير ايماننا . . غير ان الايمان لا يعنى المشاهدة .
اذ يظل الله بعيدا ويظل سؤالا . . وان يحيا المرء بالله ليس معناه ان
يؤسس الانسان نفسه على المعرفة التي نستطيع قياسها ، بل ان نعيش
وكأننا قد قامرنا بوجودنا على افتراض ان الله موجود .

والايمان بالله معناه ان نعيش بشيء ليس في هذا العالم ، اللهم الا
في لغة الظاهرة المتعددة القيمة polyvalent التي نسميها الشفرة او
راموز العلو .

اله الايمان هو الاله البعيد ، الاله المستمر ، الاله الذي لا نستطيع
البرهنة عليه .

وبالتالى ينبغي الا اعرف فحسب ائننى اعرف الله ، بل ينبغي الا اعلم
ائننى اؤمن . . فالايان ليس تملكا ، كما انه لا يمنح أية معرفة مضمونة .
ولكنه يمنح اليقين في ممارسة الحياة .

وهكذا يحب المؤمن في الابهام الدائم الذى يحيط بما هو موضوعى .
وفى حالة المتاهب الدائم للصغاء ، فهو ينصت فى صبر ، ومع ذلك فانه
لا يتزعزع فى عزمه . . وفى ثوب الضعف يكون قويا ، وهو صريح ، وان
يكن فى حياته الحقيقية حازما لا يلين .

وقايل الله سمة لكل تفكير فلسفى ذى دلالة : وهذا التأمل لا يجلب
لنا أية معرفة مضمونة ، ولكنه يمنح للذاتية الاصلية منطقة حرة لتقرير
المصير ، واللاحاح كله يقع على الحب فى العالم ، وعلى قراءة راموز
العلو ، وعلى عمق ما يثيره العقل واتساعه .

وهذا هو السبب فى ان كل قول فلسفى ناقص الى ابعد حد ، لأنه
يطالب ذلك الذى يسمعه ان يعمل على اكماله من وجوده الخاص .

والفلسفة لا تعطى ، وانما كل ما تستطيعه هو ان توقظ ، وان تذكر
وان تساعد على الضمان والابقاء .

وفيهما يفهم كل منا ما كان يعرفه فعلا من قبل .

التحول الجندري

عرض نقدي لكتاب « نقد العقل الجدلي »

لجان بول سارتر

بقلم : ماري وورنوك

نقد العقل الجدلي :

وعد سارتر في ختام كتابه « الوجود والعدم » بإصدار كتاب عن « الأخلاق » . غير أن ما كتبه في الواقع كان كتابا عن « علم الاجتماع » . لقد رأينا ما أراد أن يقوله عن « علم النفس » وعن « الميتافيزيقا » وعن « الأنطولوجيا » (علم الوجود) ، وعما كان يبدو أنه أوسع الموضوعات جميعا ، أعنى الصلة العامة بين الإنسان والعالم . غير أنه في عام ١٩٦٠ ظهر المجلد الأول من كتاب « نقد العقل الجدلي Critique de la Raison Dialectique » . وفي هذا الكتاب للضخم الذي يتألف من ٧٥٠ صفحة أعلن « سارتر » أنه أخذ على عاتقه مهمة أكثر أساسية ، ألا وهي أن يضع أساسا عقليا لـ « كل » تفكير في المستقبل عن الإنسان ، أي أساسا للأنثروبولوجيا (علم الإنسان) . وقد افلح في أن يجعل تفكيره واسلوب كتابته أشد تجريدا وغموضا عما كانا عليه في « الوجود والعدم » . أما

(★) الفصل السادس والآخر تحت عنوان The Radical Conversion

عن كتاب : The Philosophy of Sartre - تأليف Mary Wornock ، مكتبة

جامعة هتشنسون . لندن - ١٩٦٥ . من ص ١٢٥ الى ص ١٨٢ .

المكسب الذى جناه تعويضا عن فقدان العينية ونفاذ البصيرة فأمر يبدو أقل وضوحا . ولا بد من الاعتراف على كل حال بأن تحليل هذا الكتاب الأخير - وعلى قدر ما لدينا منه - (١) مهمة تنقبض لها النفس ، ذلك أننا نشاهد فيه مشهد وفاة الوجودية السارترية . وقد لا يأسف البعض على هذه الوفاة ، بيد أنه من المحال الا يمتعض المرء من الطريقة التى تقضى بها نجبتها ، حتى وإن لم يكن بد من هذا الانقضاء . والكتاب كائن مخيف تروعك منه شدة التعقيد ، ولا قابليته للقراءة . وقد يتبادر الى الذهن أنه مما يجانب الانصاف الحكم على كتاب لم يصدر منه غير نصفه الأول . بيد أن المجلد الأول يضم الكثير مما يمكن أن يشير إشارة واضحة إلى مجال الكتاب وغرضه ككل ، ولا سبيل الى فهمه الا بوصفه محاولة لتبرير التحول الذى ألمح اليه « سارتر » فى « الوجود والعدم » ١٠٠ أعنى أنه رفض « مقصود » للفرد .

١ - العقل الجدلى :

هذا العنوان : « نقد العقل الجدلى » مستعار من « كانت » ١٠٠ فقد كان « كانت » يهدف فى كتبه التى اتخذت من كلمة « نقد » عنوانا لها - الى تحديد ما يمكن أن يوضع « قبليا » a priori ، وما لا يمكن أن يوضع على هذا النحو . ومن ثم فإن « نقد العقل الخالص » يزعم أنه يضع أساسا للتفكير العلمى عن العالم ، كما يضع « نقد العقل العلمى » مثل هذا الأساس للأخلاق . وعلى هذا المنوال ، يزعم « سارتر » أنه يضع أساسا قبليا « للفكر الجدلى » عن الانسان ، وعن تاريخه ومستقبله . بيد أنه من المفترض أن يكون هذا الأساس من نوع خاص . ذلك أنه إذا كانت الحقائق القبلية التى يعتقد « كانت » أنها قائمة عند كل فكر يمكن أن تكون موضع شك - فى نظر سارتر - فإن الحقائق القبلية التى يأتى بها « سارتر » لا يمكن أن تكون موضع شك . لأنها تثبت صحة نفسها ، بطريقة فريدة فى بابها . فالانسان يستطيع أن يفكر تفكيراً علمياً ، على حين يستطيع فى الوقت نفسه أن يختلف مع رأى « كانت » القائل - مثلاً - بأن « لكل حادث علة » ١٠٠ هذه العبارة حقيقة ضرورية ، ولكنها ليست

(١) تقصد المؤلف من هذه العبارة ان الكتاب لم يكتمل بعد ، ما دام لم يصل منه الا المجلد الأو فحسب (المترجم) .

تحصيل حاصل ، وقد يقرر انسان ماينبغي أن يفعله في موقف معين دون أن يؤمن بالأمر المطلق categorical imperative . بيد أن دعوى « سارتر » هي أن الانسان لا يستطيع أن يفكر تفكيراً جدلياً دون أن يبرهن بذلك في الوقت نفسه على الحقيقة القبلية التي تقوم عند أساس كل تفكير من هذا القبيل .

بيد أننا نلتقي هنا على الفور بصعوبة خطيرة ، لم يحاول « سارتر » أن يتخطاها بحق على الإطلاق . فكلنا نعرف معنى التفكير العلمي ، ومعنى التفكير في الفعل ، بحيث أنه لو اعتقد المرء بأن برنامج « كانت » لتأسيس هذين التفكيرين على العقل برنامج خاطيء ، أو أنه من المحال تنفيذه ، فإن ما يقترحه « كانت » لا يزال معقولاً . ولكن ما هو الفكر الجدلي ؟ والاختلاف الأول والحاسم بين « كانت » و « سارتر » هو أن كانت « - على ما يبدو - يتصدى لمشكلة فلسفية حقيقية ، مشكلة عامة في حقيقة الأمر . وناشئة عن نشاط انساني عام معترف به ، كما أنه يزعم - وأن يكن ذلك في شيء من التسرع - أنه قد حل هذه المشكلة . أما « سارتر » ، فيبدو من ناحية أخرى أنه يخترع مشكلة ، ومن ثم فإنه من الصعب أن نأخذ مسألة أنه حل هذه المشكلة أو لم يحلها - من الصعب أن نأخذها مأخذ الجد .

فماذا يدعنا الى أن نعبأ بالنجاح أو الفشل في وضع أساس قبلي للعقل الجدلي ، اذا كنا لا نستخدم هذا العقل الجدلي على الإطلاق ؟

وربما استطاعت لحة عابرة جداً نلقبها على تاريخ كلمة « جدل » dialectic أن تعيننا - كبدائية - على فهم كنه مشروعه . فقد كان « أفلاطون » يستخدم اللفظة اليونانية dialectic (جدل) في « الجمهورية » ليدل على ذلك النوع الرائع من التفكير الذي يستطيع الفلاسفة وحدهم أن يمارسوه ، والذي يقضى بهؤلاء الذين يمارسونه في نهاية المطاف الى معرفة الواقع - تلك المعرفة التي لا يكتسبها الآخرون الا بعد الاستعمال second-hand . فالفكر الجدلي بالنسبة اليه هو الفكر الفلسفي ، وممارسته امر عسير ، وطريقة للحياة في ذاتها . والهدف من هذا الفكر هو الفهم « الشامل » لـ « كل شيء » .

أما بالنسبة لهيجل ، فإن كل فكر يعد « جدلياً » ، وأخذت الكلمة الآن المعنى السائد بأنها التقدم في التفكير عن طريق المتناقضات : الموضوع ،

ونقيض الموضوع ، ومركب الموضوع : وربما ألح « أفلاطون » الى هذا المعنى ، ولكن بصورة غير هيجلية • وهدف كل تفكير وفقا للجدل الهيجلي ، هو الاحاطة بكل شيء ، في نهاية الأمر ، ومن ثم ، كان المفكر يرمى الى أن يكون to be كل شيء • ذلك أن « هيجل » بوصفه مثاليا ، كان يؤمن بأنه لا وجود لعالمين : عالم الفكر ، وعالم موضوعات الفكر أو الأشياء • فليس هناك سوى عالم واحد ، هو عالم الفكر • وكلما ازداد الناس فهما ، اقتربوا كثيرا من حالة الهوية مع جملة الأشياء ، أو المطلق • وإذا كانت غاية الانسان أن يكتسب المزيد من المعرفة ، فإن هذا معناه أن يهدف الى أن يتجاوز حالته الحاضرة ، وأن يصبح جملة الأشياء المطلقة • absolute totality of things

ومفهوم « الشمول » محوري بالنسبة للجدل • وهو ليس مسألة تعميم من التجربة المحدودة، بقدر ما هو رؤية كيف تتلاءم حقيقة ما مع جملة الحقائق • فمن الأسس الأساسية ، قبل أن يتخذ الجدل الأفلاطوني أو الهيجلي أى معنى ، أن نفكر في الكون بوصفه عقليا ، بمعنى أنه متسق ، وأن كل واقعة يمكن أن تستنبط من أى واقعة أخرى على نحو مثالي ، وهذا الاتساق لا يمكن أن ندركه تمام الإدراك، ولكننا كلما ازدادنا معرفة ، اشتد اقترابنا من المثل الأعلى الذي لا سبيل الى الوصول اليه • وهكذا نرى أن الجدل في كتابات « هيجل » هو الاسم الذي يطلقه على هذا الفكر التقدمي ، هو اسم العملية الذي يصير بها الانسان لها • فلو أننا استطعنا أن نفهم كل الاتساقات ، إذن لأصبح الانسان هو الجملة المطلقة للأفكار المنسقة • والتاريخ إذن هو تاريخ هذا الفكر التقدمي ، ولهذا يقال ان التاريخ جدلي ، أعنى أنه يتقدم بواسطة التناقض والتوليف (التركيب) synthesis لأن الفكر يتقدم على هذا النحو نفسه •

وجاء « ماركس » ، فقلب الجدل الهيجلي – كما هو معروف – رأسا على عقب • ذلك انه أعاد وضع تلك التفرقة بين الفكر والأشياء التي يذهب اليها الرأي الشائع ، بيد انه كان يعتقد أن الفكر جدلي لأن الأشياء والعالم تتقدم جدليا ، ولأن تفكير الانسان انعكاس للعالم ، كما أن حركة هذا الفكر تسببها التغيرات التي تطرأ على العالم • وسأحدث عن « ماركس » بمزيد من التفصيل فيما بعد ، ويكفى الآن موجز سريع ، لقد وجد «ماركس» في التاريخ تقدما على هيئة التناقض والتوليف ، وذهب الى أن الناس يتدخلون في العالم بأن يشاركوا في الصراع – سواء أرادوا ذلك أو لم

يريدوه - وهذا الصراع ليس نزاعا بين أفكار ، وإنما هو صراع الانسان الاقتصادي ضد الانسان الاقتصادي ، وصراع طبقة ضد أخرى -

ويعتقد « سارتر » أن « ماركس » اكتشف هذا الجدل في العالم عن طريق « التجربة » . ودعواه في « نقد العقل الجدلي » هي أن يبرر الكتابة الماركسية للتاريخ بأن يبين لنا أن هناك ضرورة مطلقة تقوم عند أساس كل تفكير عن العالم . خبرتنا على أن هذا الفكر لا يمكن الا أن يكون جدليا . فهو يزعم أنه يبين ضرورة ما أخذه « ماركس » من التجربة مأخذ الثقة . وهو يدعى أن هذه الضرورة بحيث لا يستطيع المرء حتى أن يصف موقعه من العالم أو من تاريخ العالم دون أن يعبر في الوقت نفسه عن ضرورة الجدل . ولما كان الهدف - كما سبق أن رأينا - هو أن يضع أساسا للفكر التاريخي ، أو بمعنى أصح - للفكر الأنثروبولوجي ، فإنه يجادل بأنه من المستحيل القيام بمثل هذا التفكير دون اثبات ضرورته ، في هذا الفعل نفسه . ذلك أن فعل الانسان في العالم . وما يقوم به من عمل ، ومقصده العقلي في الكون المادي ، الذي يطلق عليه الاسم الماركسي « براكسيس » praxis (النشاط الانساني) - هذا الفعل في حد ذاته ذو طابع جدلي بالضرورة . وهو يسير وفقا لتصادم المتناقضات والتغلب عليها .

وهنا نلمس أصداء لما ورد في كتاب « الوجود والعدم » ، فهناك - كما رأينا - أن كل تفكير عن العالم يقتضي السلب . والقدرة التي يملكها الناس في الاحتفاظ بالأشياء على مسافة منهم ، وإدراكهم أنهم بوصفهم مفكرين ليسوا في هوية مع موضوع الفكر « هذه القدرة هي « الفجرة » التي تؤلف ماهية الوعي ، ولا يمكن للفكر أن يحدث بدونها . وهذا السلوك السلبي الذي كان هناك (أي في كتاب الوجود والعدم) هو ماهية الفكر والحرية ذاتها ، قد تحول الآن الى تصادم ، فلم يعد انكارا أو سلبا ، بل تناقضا . والصلة التي تربط بين الاثنين ليست شيئا مكتسبا ، ولكنها موجودة . والحق أن « سارتر » لا يخبرنا أبدا - على طول كتابه « نقد العقل الجدلي » - ما هو ذلك الشيء الذي من المفروض أنه يناقض شيئا آخر بالضبط في « البراكسيس » الانساني ، أي ما هو الموضوع thesis وما هو نقيضه antithesis . وإنما يقال لنا ، انه مادام الفعل الانساني يعمد الى تغيير حالة معينة من شئون العالم الى حالة أخرى مختلفة من شئون العالم ، ومادام الانسان مسئولاً عن هذا التغيير الذي يعد مع ذلك تغيرا في مواد تخضع تماما لسلطانه ، فلا بد أن يكون ثمة تصادم . تناقض ، أو تناقض أساسي بين ما يخطط له (وهذا كيان

ذهنى) وبين ما يحدث فعلا (تغير فزيائى) - حتى فى الحالات التى يكون ما يفعله هو نفسه ما كان يقصد أن يفعله . ذلك لأنه غرض شيئا أجفيا على العالم المادى . والمشكلة هى أننا لا نستطيع أن نفهم فى يسر معنى التناقض المفترض الذى يؤثر به البشر فى بيئتهم المادية ، ويبدو من الصعب على كل حال أن نبرر استخدام كلمة « تناقض » . أما فكرة الفجوة فى الوعى كما عرضها « الوجود والعدم » فتبدو معقولة الى حد ما ، بيد أنها فى صورتها الماركسية التى تحولت اليها ، فإنها لا تبدو معقولة بحال من الأحوال . وهذا التحول أساسى بالنسبة للكتاب كله ، ولكنها تظل غير واضحة على الاطلاق . وثمة تحولات كثيرة مماثلة حدثت نتيجة لذلك « التحول الجذرى » كما سنرى فيما بعد ، ولكنها تكاد تكون جميعا للأسف ، تغيرات الى الأسوأ ، أو بالأحرى الى ما هو أشد غموضا .

ومهما يكن من أمر ، فإن « سارتر » يزعم أنه من المحال الاضطلاع بأى نشاط عقلى على الاطلاق ، بما فى ذلك البحث الفلسفى والتاريخى دون ادراك أن هذا النشاط جدلى من حيث الشكل . وهو يصف الفكر والفعل بأنهما تقدميان . ذلك أننا نترك وراءنا موقفا عند تنفيذ مشروعاتنا . ونحن نتحرك - وفقا لهذه المشروعات الى موقف جديد ، لكى نتجاوزده هو الآخر عندما يحين دوره . وتحليل مفهوم « البراكسيس » سوف يحمل فى طياته الوعى - من خلال التجربة - بأن كل فعل فردى هو جزء من هذه العملية الجدلية . ومن ثم ، فإن « نقد العقل الجدلى » سوف يبدأ من التجربة ، ولكنها تجربة من نوع خاص - أعنى تجربة كل فرد التى يدرك بمقتضاها أنه قادر على التدخل بحرية فى العالم بفعله ، (البراكسيس) . وأن هذا الفعل يتقدم بواسطة الصراع الجدلى لاحتلال مستقبل غير منظور فى مكان الحاضر . وهكذا يقوم صرح « نقد العقل الجدلى » كله على فكرة « البراكسيس » .

٢ - الماركسية :

ينبنى علينا الآن أن ننظر فى مزيد من القرب الى تركيب الكتاب ومضامينه . يقول سارتر فى مقدمة « النقد » انه يسأل سؤالا وحيدا الا وهو : « هل نملك اليوم الوسائل لاقامة انثروبولوجيا بنائية structural وتاريخية ؟ » ويزعم أن هذا هو السؤال الأوحى الذى يضعه فى هذا الكتاب.

ويفسر وضعه في سياق الفكر الماركسي بأن « الماركسية هي فلسفة العصر التي لا مهرب منها » - ويقول انه قد استخلص من الفكر الهيجلي والماركسي الافتراض الأساسي بأن كلا من التاريخ والفكر نفسه جدليان في حركتهما ، وأنهما كانا يعملان ، ويعملان الآن ، نحو الشمول والاكتمال .
ويقول ان الجدل قد أصبح في وعي بنفسه وفضلا عن ذلك ، نستطيع أن نجده ، وان نلاحظ فعله في الشؤون الانسانية ومع ذلك ، ورغم أن الجدل ظاهر التأثير فيما يدور حولنا ، ثمة سؤال كانتي ينبغي أن نسأله : كيف يكون ذلك ممكنا ؟ ، لا يراود « كانت » أدنى شك في أننا ندرك جميعا حقيقة الأمر الأخلاقي المطلق ، ومن ثم فانه يعتقد أن السؤال الفلسفي ليس هو : « هل هناك أمر مطلق ؟ » ، وإنما الأحرى أن يكون السؤال (مادامنا نعلم أن هذا الأمر المطلق موجود) هو : « كيف يكون ممكنا ؟ » وبالمثل ، لا يضح « سارتر » هذه الحقيقة موضع السؤال (مادام يؤمن بوجودها) وهي أن حركة التاريخ والفكر جدلية ، ولكنه يثير السؤال الفلسفي : « كيف تكون هذه الحركة ممكنة » -

وهذا شبيهه بأن نسأل : « ما هي الطبيعة الخاصة لتفكير الإنسان عن الإنسان ؟ » ذلك أن هذا التفكير ليس نظريا في أساسه ، ولكنه عملي ، ومن ثم تنشأ علاقة جديدة بين الفكر وموضوعه - وهي علاقة تكون في وقت معا - تفكيراً عن الموضوع ، وتغييراً في الموضوع . وهذه العلاقة التي يقوم عليها الجدل هي « البراكسيس » ، كما رأينا آنفاً . وفحص هذه المسألة هو الذي سيبين لنا كيف يكون الجدل ممكنا : ذلك أن تفكير الإنسان عن نفسه وعن بيئته جدلي بالضرورة . « والبراكسيس » هو الأساس الذي لا مندوحة عنه لاثبات وجود الجدل .

وهنا مزيد ضئيل من الضوء تلقيه المقالة التمهيدية عن « مسألة المذهب » على مقصد « سارتر » ، وهي المقالة التي وضعها سارتر بعد المقدمة التي تسبق مباشرة « نقد العقل الجدلي » نفسه . وكانت هذه المقالة قد نشرت لأول مرة عام ١٩٥٧ في مجلة بولندية تحت عنوان : « موقف الوجودية في عام ١٩٥٧ » . وقد أدخل عليها « سارتر » تعديلات كبيرة فيما بعد ، وظهرت في مجلة « العصور الحديثة » تحت عنوان : « الوجودية والماركسية » - وفيها يحاول « سارتر » أن يوضح علاقته الخاصة بالماركسية ، وأن يضع صورة تخطيطية للطريقة التي ينوي بها تزيج النظرة الوجودية للعالم بالنظرة الماركسية .

أما فيما يتعلق بعلاقته بالماركسية ، فينبغي أن نوضح على الفور أنه ماركسي من طراز غريب ، على أحسن الأحوال . ولكن ، لا يبدو لي أنه من المهم فلسفياً أن أحد ما إذا كان من الضروري وصفه بأنه ماركسي أو غير ماركسي . وربما كان ذلك مهما من الناحية السياسية ، وهذه مسألة أخرى . ولكن المؤكد هو أنه يعتقد أنه قد تحول إلى شكل من أشكال الماركسية ، أي كان اتساع التأويل الذي يتيح له مثل هذا الاعتقاد . . . وهو يرى أن لكل عصر فلسفته السائدة ، ولكن قد تضاف إلى تلك الفلسفة مذاهب أقل شأناً ، وليست جديدة بأن تسمى فلسفات ، فهو يدعوها باسم « ايدولوجيات » . وهذه « ايدولوجيات » يتم تصويرها داخل الاطار العام للفلسفة السائدة ، سواء أدرك أصحابها ذلك أو لم يدركوه . فليس من شك أن الماركسية هي فلسفة القرن العشرين ، وأن الوجودية ما هي إلا ايدولوجية يتم تصويرها داخل اطارها . ولا يغالي « سارتر » في قيمة نظريته إلى العالم ، فيقول أنها قد تعمل على اخصاب الماركسية ، وأنها قد تجلب حياة جديدة إلى مذهب قد تحجر إلى حين -

وليس من الواضح تماماً ما يعنيه « سارتر » بكلمة « فلسفة » . ويبدو أن ما يريد أن يقوله هو أنه لا يوجد مذهب واحد للفلسفة يمكن أن يكون صادقاً مرة واحدة وإلى الأبد . ومن البعث البحث عن مثل هذا المذهب . ومن ناحية أخرى لا يمكن أن تقوم في عصر واحد أكثر من فلسفة واحدة . فهو يقول أن الفلسفة تظهر بوصفها ما يعبر عن حركة المجتمع بأسرها في عصر معين . وهي تحدد التطورات الثقافية وجميع التطورات الأخرى في مجتمع خلال فترة محددة . وهكذا فإن « فلسفة » ما تشبه مجموعة من الافتراضات يشارك فيها أفراد مجتمع معين في زمن معين . ولكنها قد تكون أيضاً مجموعة من النظريات التي تحدث التغيرات الفعلية وفقاً لها . والقدرة على تغيير العالم هي السمة المميزة للفلسفة الماركسية . وقد كانت في تاريخ البشرية فلسفات فعلية سائدة ، ولكنها قليلة . ويتحدث « سارتر » عن عصر « ديكارت » و « لوك » ، وعصر « كانت » و « هيجل » ، والآن جاء عصر « ماركس » . وفي داخل كل عصر من هذه العصور ، وليكن العصر الماركسي الحاضر على سبيل المثال - من المحال أن يكون ثمة فكر فلسفي دون أن يكون ماركسياً ، أو عودة إلى شيء من الفكر السابق على « ماركس » . أو لو كان هناك تجديد يبدو في الظاهر أنه يتجاوز الماركسية ، فسيتضح لنا في نهاية الأمر أنه تفصيل لشيء يتضمنه المذهب فعلاً . والمفكرون ، والفلاسفة المحترفون وغيرهم ممن يعملون داخل المذاهب أشبه بأناس يفلحون رقعة من الأرض . فهم يعمدون إلى

استغلال الموارد الطبيعية . ولكنهم لن يستطيعوا أن يفعلوا شيئا اذا لم تكن الأرض من الخصوبة في حد ذاتها بحيث يمكن استغلالها . وهؤلاء هم أصحاب الايديولوجيات ، الذين يعتبر « سارتر » نفسه واحدا منهم .

وهناك بكل تأكيد شيء غامض عن هذه الفكرة الخاصة بالفلسفات السائدة . ولا غبار على المرء أن يرجع البصر الى الوراء ، وأن يلقي نظرة أوليمبية على تاريخ الفكر ، وأن يتحدث عن « عصر العقلانية » و « عصر المثالية » ، ولم جرا . وهذا ما نفعله كثيرا . وعلى الرغم من كل اهتمامنا الذي يمكن أن نوليه لأصالة الفلاسفة الفرديين – وهذا عمل لا تثريب عليه – فأننا يمكن أن ننظر الى فلاسفة القرن الثامن عشر جميعا على أنهم يسيرون على الدرب الذي مهده لهم « ديكارت » ، وعلى أنهم يعزلون مضامين الشعور عن العالم الخارجي ، وعلى أنهم مهتمون بمشكلات المعرفة أكثر من اهتمامهم بمشكلات المنطق وهكذا دواليك . . ولكن يكاد يكون من المحال أن نلقى هذا النوع من النظرة الأوليمبية على العصر الذي يعيش فيه المرء ، بل ليس من المطلوب على الإطلاق القيام بمثل هذا العمل . ذلك أن الفلسفة لم تتقدم قط الا من خلال الالتفات الى مشكلات معينة كانت تبدو لفيلسوف معين عويصة أو محيرة بصورة ملحة . مثل هذه الصعوبات الفعلية لا يمكن أن تحل بالمرجوع الى تاريخ الفكر ، أو بجرد الموقف العام للفكر تجاه موضوع المشكلة . والخلط بين الفلسفة وتاريخ الأفكار ، أو بينها وبين الأنثروبولوجيا ، هو اغتيايان للموضوع . والمشكلة في هذا هي أن الفلسفة موضوع ليس في الامكان قتله في واقع الأمر . وإذا حاول شخص أن يحيلها الى أنثروبولوجيا ، فإن شخصا آخر ، ربما كان هاويا ، أو عاكفا على موضوع مختلف تماما ، سوف يؤثر أسئلة فلسفية من جديد في مجال آخر . ومهما يكن من أمر ، فإن ما يقترحه « سارتر » هو بالضبط إحالة الفلسفة الى شيء آخر عندما يقول ان الماركسية شيء لا يمكن تجاوزه indépassable في هذا العصر .

فلننظر كيف يزعم أنه يعرف الأمر على هذا النحو . ان كل ما قيل لنا عن هذا الموضوع هو أن « سارتر » ومعاصريه في الجامعة قد تعلموا على أيدي أناس كانوا يرهبون تصور الديالكتيك بحيث لم يكن « هيغل » معروفا لديهم ، كما أن « ماركس » لم يكن يدرس في أي مكان . وعلى هذا الجهل بالجدل ، قرأ سارتر « رأس المال » ، ولكنه لم يفهمه الا على نحو أكاديمي ، أي أن قراءته لم تغير فيه شيئا . وكان يفكر هو ومعاصروه تفكيراً خاطئاً في أنه من الممكن دراسة « ماركس » كما يدرس المرء أية

فلسفة أخرى أو علم اجتماع • بيد أن ما بدأ في تغيير عقولهم لم يكن شيئاً قرائه ، ولكن ما شاهده حولهم • « وكان هذا الشيء هو واقع الماركسية. ذلك الحضور الثقيل لجماهير العمال الذي يسد على الأفق ، هيئة شاسعة كثيفة تعيش الماركسية ، وتمارسها ، وتؤثر على البعد بجانبية لا سبيل إلى مقاومتها على المثنتين البورجوازيين » • ثم جاءت الحرب أخيراً ثم الاحتلال ، والمقاومة ، وكان هذا هو ما حطم النموذج الذي تتبعه طرائقهم السابقة في التفكير • ويقول « سارتر » أنهم وهم يحاربون في صفوف العمال ، اكتشفوا أن « العيني هو التاريخ ، وأن الفعل هو الجدل » •

٣ - اسهام الوجودية في الماركسية :

ومع أنه يقبل الآن الفلسفة الماركسية متعمداً ، إلا أن هذا لا يعني أنه تخلى تماماً عن نظرياته السابقة • ذلك أن النظرية الماركسية قد توقفت ، وغاصت في مستنقع من الدجماطيقية (القطعية) • ويتناول « سارتر » المفاهيم الماركسية على أساس أنها مزدوجة الدلالة ، وعلى أنها قابلة لتفسيرات شتى ، فهي مبادئ توجيهية ، وإرشادات للمهام ، وهي تضع المشكلات ، أكثر من أن تقدم حقائق عينية فعلية ، « وقصارى القول ، أنها تبدو لنا أفكاراً تنظيمية » (مسألة المنهج ، ص ٢٢) • أما الماركسيون الاتباعيون المعاصرون فينظرون - من ناحية أخرى - إلى مؤلفات « ماركس » و « إنجلز » على أنها غير مبهمة ، بل أنها واضحة ، وتعطي الحقيقة المضبوطة كلها • « وهي بالنسبة لهم ، تؤلف علماً بالفعل • أما نحن ، فنفكر من ناحية أخرى ، أن كل شيء ما زال في حاجة إلى أن يصاغ من جديد ، وعلينا أن نجد منهجاً ، وأن نضع علماً » •

وينظر « سارتر » إلى المنهج الماركسي نفسه على أنه غير مرض ، من حيث أنه « قبلي » a priori على نحو غير ملائم • فكل ما يحدث ورغم على الدخول في صيغة مسبقة ، هي صيغة المادية الجدلية • وأصبح من غير الضروري بصورة تقل أكثر فأكثر بالنسبة للماركسيين أن يفحصوا الحقائق ، كما أنهم يزدادون استقراراً في تصوراتهم القطعية المسبقة • وعلى ذلك ، فقد كان ما يقترحه سارتر هو « إحالة الفكر الماركسي إلى الداخل » Interiorization ، وجعله عينياً •

وهذه « الإحالة إلى الداخل » تبدو أنها تعني ما تعنيه عبارة « وجعله

عينيا . ولواننا تذكرنا رغبة « سارتر » المبكرة في اقامة فلسفة عن « الأشياء » ، الأشياء الفردية العينية ، لكان هذا معقولا . « فالاحالة الداخلية » تعنى تغييرا في نظرة من الخارج أو من أعلى - ترى عالم الناس والحيوان ، والجماد ، الى نظرة تكون أساسا نظرة انسان واحد ، ينظر الى الخارج ابتداء من نفسه ، من خلال عينيه ، الى عالم الآخرين ، والى الأشياء التى هى موضوعات بالنسبة اليه . انه تغيير الى عالم ينظر اليه من وجهة نظر معينة . وهنا نرى مرة أخرى النسخة القديمة من الديكارتية ، أو بالأحرى نسخة « سارتر » عن « ديكارت » . فـ « أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » Cogito ergo sum تعنى أساسا بالنسبة لـ « سارتر » « أنا أفكر » ، كما سبق أن رأينا . فالاحالة الداخلية تعنى إذن رؤية العملية الجدلية ، والتغيرات التى تطرأ في العالم وفقا لهذه العملية ، من الداخل ، ومن وجهة نظر الفاعل .

ولكننا اذا تذكرنا نظريات « سارتر » المبكرة ، فانه من الممكن أن نرى كيف تترتب على ذلك زيادة في العينية . إذ لا وجود لشيء اسمه « الطبيعة البشرية » بوجه عام . ومن ثم ، فإن كل فاعل سوف يرى العالم على طريقته الخاصة ، ومن مشروعات وأفعال تأتى تبعا لقراراته الخاصة وهذه القرارات تتخذ في ضوء الموقف الجزئى الذى يوجد هو فيه ، محاطا بموضوعات فعلية ، وأناس فعليين . وعلى هذا ، فإن « الاحالة الداخلية » تؤدي الى مناقشة الفعل الفردى من وجهة نظر جزئية ، لا عامة ، والجزئى عند « سارتر » مطابق للعينى . وهو بالعينى الأشياء - بكل تأكيد - أيا كانت ، والتى أمامى هنا والآن ، وما أدركه عندما أفتح عيني : هذه الزجاجة ، وهذه المائدة ، وهذا الشارع . فما يقترحه إذن هو تلك المهمة الجذابة - بصورة سطحية - بارغام النظرية الماركسية على أن تضع الناس في اعتبارها ، الناس في مواقف جزئية عينية . وبذلك ينظر الى جدل التاريخ ويبرهن عليه من خلال أعينهم .

بيد أن الماركسية تقوم بالطبع - وعلى وجه الخصوص - لا على مفهوم الفرد ، بل على مفهوم الطبقة . ويزعم « سارتر » أن الوجودية اذا طعمنا بها النظرية الماركسية ، يمكن أن تبين كيف تنشأ فكرة الطبقة . وما على الانسان الا أن يلقي بنظرة عبر النافذة ليبصر شواهد على « الجماعيات » collectives ، أو الجماعات ، في كل مكان حوله . « فأنا أشاهد كنيسة ، ومصرفا ، ومقهى . هنا ثلاث جماعيات وهذه الورقة المالية فئة الألف فرنك ، جماعية أخرى . والصحيفة التى اشتريتها

لتوى جماعية أخرى « . ومن التهم التي يوجهها « سارتر » الى الماركسية في حالتها الحاضرة ، هي انها تفشل في فحص هذه المؤسسات الاجتماعية في حد ذاتها ، بكل تفرعاتها الجزئية ، و بتأثيرها الخاص بوصفها جزءا من البيئة التي يعيش فيها هذا الفرد أو ذاك . « الطفل لا يرى أسرته فحسب ، انه يرى أيضا ، من خلال أسرته من ناحية ، ومن خلال نفسه من ناحية أخرى - المشهد الجماعي الذي يحيط به . وعمومية الطبقة هي التي تتكشف له في هذه التجربة الجزئية » . وهذا معناه انه يلوم الماركسيين لأنهم يفقدون رؤية جميع العوامل العينية الفعلية التي تحدد حياة الانسان . وبهذه الطريقة لا يحتفظون بشيء حتى من مفهومهم الخاص عن «شمولية» التاريخ ، الا من حيث قدرتها على التلاؤم مع نظرتهم المجردة التخطيطية للتاريخ وللعالم .

وقد أحالت النظرية الماركسية التاريخ - بطابعها التجريدي المقصود على هذا النحو - الى تخطيط خيالي عام ، بحيث تجعل كل ما يحدث فعلا في داخله بأية مناسبة معينة - يبدو كأنه مجرد مصادفة . وعلى سبيل المثال ، فانهم بالحاحهم على مناقشة ظهور « نابوليون » بعبارات عامة ، نراهم مسوقين الى القول بأنه كان من الضروري قيام ديكتاتورية عسكرية ايا كانت ، ولم يكن من الضروري قيام هذه الديكتاتورية بالذات ، فانا كانت لدينا ظروف اقتصادية واجتماعية مماثلة ، فسوف تظهر ديكتاتورية مماثلة مرة أخرى ، ولكن سوف يكون على رأسها ديكتاتور آخر . وهكذا ، يسقط « نابوليون » نفسه من الاعتبار في هذه الديكتاتورية بوصفه حادث عارض غير متصل بالموضوع . « والنتيجة هي انهم فقدوا تماما الاحساس بما عليه الانسان . وليس لديهم ما يملأون به الفجوات سوى علم نفس بافلوفى (نسبة الى بافلوف) لا غناء فيه . . . وعندما يقول شخص ما : « ان نابوليون من حيث أنه كان فردا - لم يكن سوى حادث عارض ، وكان الشيء الضروري هو الديكتاتورية العسكرية بوصفها النظام الذي حطم الثورة » ، فلن نغير ما يقوله أدنى اهتمام ، لأننا كنا نعرف ذلك دائما . ولكن ما نسعى الى اثباته هو أن هذا الـ « نابوليون » كان ضروريا وأن تطور الثورة صاغ في الوقت نفسه ضرورة قيام ديكتاتورية و شخصية الانسان كلها الذي سوف يكون عليها هذا الديكتاتور ، وأن عملية التاريخ قد منحت لـ « بوناپرت شخصا » القدرات والفرص التي مكنته ، ومكنته وحده - للتجويل بنهاية الثورة . وموجز القول ان المسألة لا تتعلق بأمر كلى مجرد ، أو بموقف يساء تحديده بحيث يكون من الممكن ظهور عدد من « البوناپرتات » ، وانما يتعلق الأمر بـ « شمولية » عينية ، يحدث

نقياً أن هذه البورجوازية الحقيقية ، المكونة من أناس أحياء حقيقيين ، تضع ختاماً لـ « هذه » الثورة » . ويزعم « سارتر » أنه وجد في مركز النظرية الماركسية مكاناً خالياً ، وهذا المكان الخالي هو الذى يريد أن يملأه بالانثروبولوجيا عينية .^{١٠} والمفهوم الأساسى الذى يعول عليه « سارتر » لاداء هذه العملية المقترحة لاعادة الشباب الى الماركسية هو « البراكسيس » فبذا هو المفهوم الذى ينطوى في داخله على الدليل الذى يثبت الحركة الجدلية لتاريخ العالم : كما أن عليهم أيضاً أن يحمل عبء جعل اعادة انسنة rehumanizing هذا الجدل ممكنة .

٤ - البراكسيس :

البراكسيس - كما رأينا - هو النشاط الانسانى ، وتحتوى فكرة النشاط الانسانى بالضرورة على شطرين : الأول هو الخطة الذاتية ، أو المشروع الذى يشكله الانسان عندما يفكر في موقفه ، واغراضه ، واحتياجاته . والثانى هو الموقف القائم موضوعياً الذى يجد الانسان فيه نفسه ، والذى يخطط لتغييره . وماهية البراكسيس هى « التجاوز » dépassement - أى تخطى الموقف القائم . بيد أن هذا لا يكون ممكناً دون عنصر القصد (أو النية) . فليس من الضرورى أن يعرف الانسان بالضبط ما يريد أن يفعل ، أو حتى ما يفعله ، أو التغير الموضوعى الذى يحدثه بفعله . ولكن ينبغى مع ذلك - أن يكون مدركاً لشيء ما ، حاجة أو نقص بوجه عام ، يجعله يفكر كيف أن الأشياء ليست كما يريد ، ولابد أن يكون قادراً على أن يقول ما يعتقد على الأقل أنه يقوم بفعله . وهذه القدرة على تخيل أن الأشياء يمكن أن تكون مختلفة هى التى تجعل الانسان قادراً على « البراكسيس » ، قادراً على تجاوز الموقف الجزئى الذى يوجد فيه . وهذا أيضاً هو ما يثبت أن « البراكسيس » جدلى من حيث الشكل ، لأن الجدل هو التصادم بين المشروع والواقع . وهكذا تعنى كلمة « براكسيس » ما كانت تعنيه بالنسبة لأرسطو الذى كان يستخدمها للتمييز بين النشاط الهادف المقصود وبين النشاط العشوائى ، كما كان يعتقد أن الأطفال والحيوانات لا يمكن أن يقال عنها أنها تأتى « البراكسيس » لأن المفروض أنهم لا يستطيعون أن يقولوا شيئاً عما يفعلون ، أو لماذا يفعلونه .

من المحال إذن وفقاً لسارتر - أن نستخدم مفهوم « البراكسيس »

دون أن نوجه انتباهنا : أولا : الى الموقف العيني الذي يوجد فيه الانسان والذي بالرجوع اليه يصوغ مشروعاته ، وثانيا : الى الأفكار او المشروعات نفسها . وعلى ذلك ، من المحال أن ننظر الى السلوك الانساني بوصفه خاضعا لقوانين طبيعية فحسب ، بحيث يمكن تفسيره وفهمه تماما بواسطة ملاحظ يراقب سلوك البشر وكأنه يراقب الأشياء المادية في ظروف معينة . ومن ثم ، فإن النزعة السلوكية Behaviorism غير كافية ، ومتنافية مع فكرة « البراكسيس » . إذ ينبغي أن تنقسم الأفعال الانسانية الى داخل وخارج - الى ما ينتويه الانسان ، وما يفعله .

أما ماينتويه ، وكيف يفكر في بيئته ، فامر يتحدد هو نفسه بالاطر الاجتماعية الذي يجد فيه نفسه . وعلى هذا الاطار الاجتماعي يقوم بالفعل بعدئذ لتغييره . وهكذا يمكن أن يقال بحق ان الانسان نتاج لنتاجه الخاص : ولكنه ليس نتاجا سلبيا passive . ذلك ان تجاوز ما هو معطى والاتجاه نحو مجال الامكانيات ، وتحقيق احتمال واحد بين احتمالات عديدة . . بهذا يجعل الانسان نفسه موضوعيا . ويسهم في صنع التاريخ . ويصبح مشروعه واقعا قد يجهله الفاعل نفسه ، ولكنه بواسطة الصراعات التي يظهرها التاريخ ويولدها ، يؤثر في مجرى الأحداث . . وفي كل موقف اجتماعي فعلى يستطيع المرء ان يصف الحقائق الموضوعية - كان يكون هناك على سبيل المثال نقص في طلبية الطب - والاختيارات المفتوحة نتيجة لوجود هذه الحقائق ، للانسان الفرد المقل على اختيار مهنة . ثمة امكانيات يستطيع أن يختار بينها . وتتحدد ظروفه بمنى الامكانيات ، وعدد الأشياء المستبعدة من مجال اختياره .

والمهمة التي يأخذها « سارتر » على عاتقه هي أن يضع خريطة للنشاط الانساني منظورا اليه من الداخل والخارج على السواء ، ويتتضي هذا العمل تحليلا لصنوف الجماعات الانسانية التي يختلط بها الانسان بالضرورة حالما يدرك العالم على الاطلاق ، ذلك أنه في داخل تلك الجماعات الاجتماعية سيقوم باختياراته . وهكذا يبدو « البراكسيس » على أنه أداة العملية التاريخية . ولهذا لا بد من دراسته لهذا السبب . كما أنه من المفترض أيضا أن يكون الدليل الحى على أن العملية الجدلية تحدث فعلا . والدور الخاص الذي تقوم به الوجودية في تفسير العملية التاريخية هو الالحاق على خصوصية كل حدث تاريخي . كما تستطيع أيضا أن تفسر كيف يختار فرد معين - بحرية - طبيعته الخاصة من بين الامكانيات المتعددة المتاحة له . وهذا ما نجده موضحا في « مسألة المفهوج » من خلال تحليل طويل لحياة « فلوبيير » .

وتلخص النتيجة التي يتوصل اليها « سارتر » البرنامج التخطيطي في « مسألة المنهج » ، فيقول : « يمكن أن نرى الجدل بوصفه تاريخا وعقلا تاريخيا من خلال فحص البراكسيس الانساني وحده ، وهو نفسه غير معقول دون مفاهيم الحاجة والمشروع و « العلو » ، (وهذه الكلمة الأخيرة معناها تخطى الموقف المعطى لاحداث تغيرات فعلية في العالم ، كما سبق أن لاحظنا) . هذه اذن هي الأفكار الأساسية في البرنامج . وباستخدام هذه الأدوات يقترح « سارتر » تطعيم الماركسية بالوجودية ، وكذلك في الوقت نفسه وضع أساس العقل الجدلي بحيث نجعل علم الانسان أو الأنثروبولوجيا - امرا ممكنا .

ومن الواضح في هذه المرحلة الطريقة التي يفكر فيها « سارتر » حتى تتمكن الوجودية من اصلاح النظرية الماركسية التي تزعم أنها علم ، وهي طريقة تتلخص في الالحاح على قدرة الانسان على الاختيار الحر وفقا لرايه الخاص في موقفه . وهو يقول : « ليس من شك في أن الماركسية تبدو اليوم بوصفها الأنثروبولوجيا الممكنة الوحيدة ، والتي يمكن أن تكون تاريخية وبنائية في الوقت نفسه (أعنى أنها تشكل الأساس المنهجي للشرح والتنبؤ) . كما أنها النظرية الوحيدة التي تأخذ الانسان في جملته ، متخذة من مادية وضعه نقطة البداية . فما من نظرية أخرى يمكن أن تقدم نقطة بداية أخرى ، لأن ذلك معناه تقديم انسان مختلف ليكون موضوعا للدراسة . ففي مركز حركة الفكر الماركسي ، نكتشف عيبا ، وهو أن الماركسي يميل على الرغم من ارادته - الى استبعاد السائل ، ويجعل من الشيء المستؤل عنه موضوعا لعلم مطلق . والأفكار نفسها التي يستخدمها البحث الماركسي لوصف مجتمعنا التاريخي مثل : الاستغلال ، الاغتراب ، الفتشية الشيئية ، وما شاكل ذلك - هي نفسها الأفكار التي تؤدي فورا الى النظرية الوجودية . وحتى فكرتي « البراكسيس » والجدل اللتين لا تنفصل احدهما عن الأخرى ، تتناقضان مع المفهوم العقلي لعلم مطلق » .

نحن نعود اذن الى نقطة البداية . فالماركسية تتعرض للنقد لأنها « قبلية » على نحو غير ملائم ، وقطعية بصورة مفرطة . وتتصدى الوجودية لعلاج هذين العيبين بالحاحها على فكرة الأفراد الأحرار « وسوف تصبح الماركسية أنثروبولوجيا لا انسانية اذا لم تضم بين جوانحها الانسان عند الأساس الذي تقوم عليه » . ويقول سارتر مرة أخرى : « أساس

الأنثروبولوجيا هو الانسان نفسه ، لا بوصفه موضوع العلم العملى ، بل بوصفه كائنا عضويا عمليا ينتج العلم كجزء من نشاطه الفعلى (براكسيس) ، • ويقول أخيرا : « منذ اليوم الذى تتخذ فيه الماركسية بعدا انسانيا (وهذا هو المشروع الوجودى) كأساس لعلم الأنثروبولوجيا الذى تضعه ، تفقد الوجودية علة وجودها : *raison d'être* وعندما تبتلعها حركة الفلسفة الشاملة وتتجاوزها وتحفظ بها ، فانها لن تعود بحثا خاصا ، لكى تصبح الأساس للأبحاث جميعا » •

هذه إذن خطة « سارتر » • بيد أننا لا نجد لدينا الآن سوى اشد العبارات عمومية لتقويمها • ومن ثم ، قد يكون من المناسب قبل ان نمضى الى أبعد من ذلك أن نثير هذا السؤال وهو : ما هى النظريات الماركسية بالضبط التى يقترح « سارتر » تطعيمها بالوجودية ؟ وما هى الصلة بالضبط التى يعتقد أنها تربط بين رأيه فى موقع الانسان من الكون ، ورأى « ماركس » ؟ أهناك سبب يدعو الى اعتناق الماركسية غير افترضه بأنها الفلسفة السائدة ؟ والاجابة عن هذه الأسئلة لا تستقيم ، فمن ناحية ، نجد أن آراء « سارتر » قد أصابها كثير من التعبير ، ومن ناحية أخرى ، هناك بالضرورة قدر معين من الشك عن الكيفية التى فسر بها تلك النظريات الماركسية التى ينبغى اعتناقها •

٥ - رأى سارتر فى المادية الجدلية سنة ١٩٤٦ :

فلنتناول الآن النقطة الأولى وهى التحول الذى طرأ على موقف « سارتر » الخاص • وقد يكون من المستحسن حين ننظر الى هذه المرحلة أن نرجع الى مقالة نشرت فى ١٩٤٦ فى مجلة « العصور الحديثة » ، وفيها أوضح « سارتر » موقفه فى ذلك الوقت ، لا بالنسبة لماركس نفسه - وهذا حق - ولكن بالنسبة للفكر الماركسى المعاصر • ومن ثم ، قد يكون من الأيسر أن نرى ما هى جوانب النظرية الماركسية التى يراها خليفة بالاصلاح اذا أضيفت اليها الوجودية ، وكيف ينبغى تعديل أفكاره الخاصة حتى يجعل ذلك الامتزاج ممكنا •

وفى تلك المقالة التى ترجمت الى الإنجليزية تحد عنوان : « المادية والثورة » يعارض « سارتر » تلك العادة التى جرت على عرض اختيار

– من المفترض أن يكون واضحاً ومحدداً – بين المثالية الهيجلية من ناحية، والمادية من ناحية أخرى ، على شباب هذا العصر . ويقول « سارتر » ، ان الناس يلقنون على أن يفكروا في أن المثالية الهيجلية شديدة التفاؤل ، ولكنها في الوقت نفسه متعذرة ، لأنها موهلة في الذاتية ، وبالتالي فإن حظياً من الطابع العلمي قليل . كما يلقنون أيضاً أنهم لو رفضوا هذا ، فإن البديل الوحيد هو المادية ، والمادية الجدلية بالذات . ومن ثم ، ينتقد « سارتر » المفاهيم الأساسية للمادية الجدلية .

وهو يحاول – في المقام الأول – على نحو مهوش الى حد ما – أن يبين لنا ان فكرة المادية الجدلية متناقضة . ذلك لأن ماهية الجدل – على حد قوله – هي الشمول . (وسيتحول هذا النقد – كما سنرى فيما بعد – الى حجر عثرة لسارتر نفسه في نهاية الأمر) « ففيها (أى في المادية) لا تكون الظواهر (الجدلية) مطلقاً مظاهر منعزلة . وعندما تحدث معا ، فإن هذا يكون دائماً داخل الوحدة العالية للكل ، وهي تترايط فيما بينها بروابط داخلية ، أعني أن حضور احداها يقوم بتعديل الآخر في طبيعته الداخلية . » بيد أن مجال العلم الذي يقتصر اهتمام المادية عليه هو مجال كمي ، و « العناصر التي تكونه لا تحتفظ الا بعلاقات التجاور والمعية » . والعنصر الكمي أو الوحدة لا تتأثر بحضور وحدة أخرى ، وبالتالي فإن فكرة الشمول ، أى العلاقات الداخلية ، ينبغي ألا تكون موجودة في العلم ، ومن ثم ، لا يمكن أن يقوم جدل علمي أو مادي .

والخطوات المتهافئة في هذه الحجة واضحة كل الوضوح . فليس ثمة تمحيص للرأى القائل بأن « مادي » تعني ما تعنيه كلمة « علمي » ، وهو رأى يمكن أن يناقشه كل من قرا « ماركس » ، ذلك ان « سارتر » يستخدم هنا كلمة « علمي » على أنها تعني بلفظة ما هو « كمي » أو على الأقل « قابلة للترجمة الى حدود كمية » على حين أن « ماركس » يعنى بكلمة « مادية » شيئاً آخر مختلفاً تمام الاختلاف ، هو الالحاق على بيئة الانسان الفيزيائية ، لاعلى الفكر ، بوصفها موضوع التاريخ . وفضلاً عن ذلك ، فإن استعداد « سارتر » لقبول معقولية الجدل بالمعنى الهيجلي شيء يمكن انتقاده . ولكنه – على أى حال – بعد أن أَرْضَى نفسه بأنه لا يمكن استخلاص أى معنى حرفي للمادية الجدلية ، فإنه ينتقل الى افتراض أن المادية نفسها ليست مجموعة عقلية من المعتقدات ، ولكنها بالأحرى موقف انساني .

ويمضى « سارتر » قائلاً انه ما من ماركسي معاصر على استعداد

لأن يثبتنا لماذا يقبل التفسير المادى للطبيعة والتاريخ . انه لا يفعل أكثر من قبوله فحسب ، فهي مسألة ايمان . ومن ثم ، يستنتج أن الايمان المادى يقبل بوصفه أسطورة مفيدة . « فلا جدال في أن المادية هي الأسطورة الوحيدة التي تلائم المتطلبات الثورية » . ولكنه يحتج بأن الفلسفة ينبغي أن تكون أكثر من أسطورة . ويجب أن تكون صادقة . ومهمة الفيلسوف أن يستخلص ما قد يكون حقا في المادية ، وأن يشيدها في مذهب يكون مقبولا لدى الثوريين كما كانت الأسطورة مقبولة ، مع هذه الميزة الإضافية وهي أنها حقيقية .

والخطوة الأولى نحو بناء مثل هذه الفلسفة ينبغي أن تكون تحليلا لعقل الرجل الثورى . وهويقول ان الرجل الثورى شخص مضطهد وحجر الزاوية للمجتمع الذى يضطهده على السواء ، أعلى انه عضو في الطبقة التى تعمل للطبقة المسيطرة . « هذه الشخصية المزدوجة للمنتج والشخص المضطهد كافية لتعريف موقف الثورى ، ولكنها ليست الانسان الثورى نفسه » . ذلك لأن الثورى هو الانسان الذى يتجاوز بالضرورة الموقف الذى يجد نفسه فيه . وهو يريد تغيير موقفه ، ومن ثم ، فانه ينظر اليه من وجهة نظر تاريخية ، ويعتبر نفسه صانعا تاريخيا . وهنا نتذكر التحليل الذى ورد في « الوجود والعدم » للدواغ الكامنة وراء الثورة . وفضلا عن ذلك ، فانه يرى العلاقات الانسانية - لكونه عاملا - من وجهة نظر العمل .

وللعمل نفسه معنى مزدوج : فهو حلقة وصل مباشرة بين الناس وعالم الأشياء ، كما أنه أيضا علاقة أولية بين الناس بعضهم والبعض الآخر . ومن ثم ، فإن الفلسفة الثورية « متضمنة في الخطة للعامل الذى ينضم الى الحزب الثورى ، كما أنها ضمنية في موقفه الثورى . ذلك لأن أية خطة لتغيير العالم لا تنفصل عن فهم معين يكشف العالم من وجهة نظر التغيير الذى يريد المرء أن يحدثه في هذا العالم » . التفكير الثورى إذن تفكير داخل موقف معطى ، ولك « فعل » الذى يعمد الى تغيير العالم أولوية في المذهب الثورى ، أولوية على مجرد « المعرفة » بالعالم كما هو كائن . « المطلوب إذن في كلمة واحدة هو نظرية فلسفية تثبت أن الواقع الانسانى هو فعل ، وأن الفعل المؤثر في الكون مطابق لفهم الكون كما هو كائن ، أو بعبارة أخرى ، أن هذا الفعل هو اماطة اللثام عن الواقع وهو - في الوقت نفسه - تعديل لها الواقع » . والى هذا يضيف « سارتر » حاشية : « وهذا ما أطلق عليه « ماركس » في « رسالته عن فيوريباخ »

اسم « المادية العملية » . ولكن لماذا استخدم كلمة « مادية » ؟ و « سارتر » على حق في اعتراضه على كلمة مادية ، اذا كانت هذه الكلمة تعنى – على حد اقتراضه – ان كل ما يقال عن العالم ينبغي ان يتم التعبير عنه في حدود كمية . وهذه هى العقيدة التى يتهم بها النظرية الماركسية وقتئذ . ومن اليسير – من ناحية أخرى أن نرى لماذا يقلب اللاحاح الماركسى على صفة « العملية » practical ذلك أننا نجد في صميم النظريات التى أوردها « سارتر » فى « الوجود والعدم » انه لا وجود لجرد ادراك حسى للعالم دون فعل للتأثير فيه ، وأنه من المحال فصل الفعل عن الادراك الحسى للعالم منظورا اليه من وجهة نظر معينة ، وبوصفه يتميز بسمات معينة في حاجة الى تغيير .

ويضع مزيد من صفحات قلائل عن « سارتر » برنامجا ينبغي على الفلسفة الثورية أن تعمل على تحقيقه ، اذ ينبغي أن تثبت (١) أن الانسان كائن « لا سبيل الى تبريره » unjustifiable – أى أن وجوده عرضى contingent من حيث أنه لا وجود لأى عناية الهية أنتجته ، (٢) ونتيجة لهذا ، فان كل نظام جماعى يؤسسه البشر يمكن أن تحل مكانه بمضى الزمن ، نظم أخرى ، (٣) وأن نظام القيم الشائع في أى مجتمع يعكس بنية هذا المجتمع وينمو الى الحفاظ عليها ، و (٤) وأنه يمكن – على هذا النحو دائما – أن تستبدل به نظم أخرى لم يتضح بعد تصورها .

وامكانية صعود الناس فوق موقف لالقاء نظرة عامة عليه ، وهذا ما يفعله الفيلسوف الثورى – هو ما نعنيه بالحرية الانسانية . ويقول « سارتر » ان المادية لا تستطيع تفسير هذه الحرية . وما من نسق للعلل والمطلوبات يمكن « أن يجعلنى أرجع البصر الى موقفى لكى أحيط به في جملته » . ومن ثم ، لا تستطيع المادية أن تفسر الوعى الطبقي الذى تصبح الثورة بدونه أمرا محالا .

ويزعم « سارتر » أن المثالية تخدع الرجل الثورى عندما تعلمه أن هناك مجموعة من الواجبات والقيم مغروسة في نظام الأشياء ، المعطى في الكون (تؤخذ « روح الجدية » هنا على أنها سمة مميزة للمثالية) . بيد أن المادية تخدعه أيضا بأن تسلبه حريته بطريقة مختلفة : بأن تجعله جزءا من الطبيعة الجامدة ، دون أية قدرة للتعالى على موقفه . وباعتناقه للمادية ، أعنى النزعة الحتمية determinism – يشبه الرجل الثورى « شمشون » الذى رضى بأن يدفن تحت أنقاض المعبد ، مادام الفلسطينيين

سيهلكون معه » ذلك أن العبد يقضى على حريته وعلى حرية أسياده في وقت واحد معا ، بأن يغرق نفسه ويغرقهم تحت أمواج المادة • ولابد من أن يعترف الفيلسوف الثورى بحرية الانسان داخل موقفه لكى يعمل على تقويم هذا الموقف وتغييره • فتلك هى الحرية التى يمتلكها الانسان في حقيقة الأمر •

« ليس صحيحا - اذن - أن الانسان خارج الطبيعة والعالم ، كما يذهب المثالي الى ذلك ، كما أنه لا يضع فيهما عقبة فحسب كالمستحم الذى يرتجف على حافة البحر ، على حين أن رأسه مرفوع بين السحاب بل هو في قبضة الطبيعة تماما ، وتستطيع الطبيعة في أية لحظة أن تسحقه وتمحوه ، جسدا وروحا • وهو بين مخالبيها منذ البداية : فالولادة بالنسبة اليه تعنى حقا « المجيء الى العالم » في موقف ليس من اختياره ، بهذا الجسد المعين ، ومن هذه الأسرة ، وربما من هذا الجنس • ولكن ، اذ حدث أن خطط لتغيير العالم - على حد تعبير « ماركس » ، فهذا معناه أنه - كنقطة بداية - كائن يوجد العالم في مجموعة بالنسبة اليه • وبتغيير العالم يتنى لنا أن نعرفه • فلا الوعي المنفصل الذى يخلق فوق الكون دون أن يكون قادرا على وضع قدميه عليه ، ولا الموضوع المادى الذى هو حالة دون أن يفهمها - لا هذا ولا ذاك يمكن أن « يحيط » أبدا بجملة الوجود في توليفة synthesis واحدة ، حتى لو كانت تصويرية بحتة • الانسان وحده ، الواقع في الكون ، والذى تسحقه تماما قوى الطبيعة ، والذى يتعالى عليها تماما من خلال تصميمه للسيطرة عليها - هو وحده الذى يستطيع أن يفعل ذلك • وتوضيح هذه الأفكار الجديدة : « الموقف » و « الوجود في العالم » هو ما يتطلبه السلوك الثورى بوجه خاص •

هذه اذن هى الفلسفة السياسية الجديدة التى ظن « سارتر » أن الحاجة تدعو اليها ، والتي أعتقد أنها يمكن أن تكتب في ١٩٤٦ • وقد أنفقت بعض الوقت لدراسة حججه التى ساقها ضد الماركسية في ذلك الحين ، لا لكى استوضح التطور التاريخي لفكره فحسب ، ولكن من أجل الدراسة ذاتها • وعلى الرغم من أن المقالة التى بحثناها تبدو غامضة وخطابية في أجزاء منها ، كما تبدو في أحيان أخرى مذبذبة عندما نقيم بعض الحقائق الجلية لكى تبدو كأنها اكتشافات جديدة ، على الرغم من هذا كله ، فإنها التماس قوى يدعو الى فلسفة سياسية جديدة ، وأهم من ذلك أنها تبين الشكل الذى يمكن أن تتخذه هذه الفلسفة الجديدة • ولابد أن « سارتر » قد بدا لكل من قرأ « الوجود والعدم » وأثارت هذه القراءة ،

ثم قرأ بعد ذلك عقب الحرب مقالته « المادية والثورة » ٠٠ لا بد أن يكون سارتر « قد بدا له أنه سيجدد حقا أفضل ما في النظرية الماركسية بأن يعمد الى تطعيمها بذلك التحليل للانسان في موقفه في العالم ، ولحريته داخل موطنه . بحيث يكون هذا هو الاسهام الوجودي للنظرية السياسية ومع أن « سارتر » لم يدع مثل هذا الادعاء الفخيم في ذلك الوقت ، الا أنه من الممكن التماس العذر لمن يفكر في أن فلسفة سياسية جديدة ، فلسفة عينية تناسب الوقائع بصدق - على وشك الولادة .

ولكنه في ١٩٦٠ ، عندما اقترح « سارتر » - كما راينسند - احياء الماركسية ، اقترح أيضا بعث الأسطورة المادية ، على هذا الأساس الغريب ، وهي أنها الفلسفة الوحيدة التي يمكن اعتناقها في الوقت الحاضر . وحتى في ١٩٥٧ ، عندما كانت « مسألة المنهج » قد نشرت لأول مرة - ربما راود المرء الأمل في أن يعرض بديل لتلك القسمة الثنائية بين المادية والمثالية : فلم يكن من المحال عندئذ أن يأمل المرء في أن الاقتراح بالاحالة الداخلية للفلسفة الماركسية وجعلها عينية - قد ينتج عنه نوع من الوجودية السياسية مازالت فيها الحرية الفردية هي نقطة البداية . غير أنه في ١٩٦٠ عند نشر المجلد الأول من « نقد العقل الجدلي » - نجد أنفسنا مرغمين على الاعتراف بأن الغلبة قد كتبت للماركسية ، وأن الوجودية ليست الا حيلة اضافية ، أو على أفضل تقدير مجرد « ايدولوجية » . ومن ثم ، سوف يمكن الاستغناء عنها على المدى الطويل . وفضلا عن ذلك فإن عقيدة « ماركس - انجلز » عن المادية الجدلية التي بلغت تمام تضجيج هي التي اكتسحت الميدان ، تلك العقيدة التي زعم سارتر في ١٩٤٦ ، أنه يراها متناقضة فعلا .

التحول الجذري الجزء الثانى والأخير

٦ - تطور الفكر الماركسى

لا مناص من الاستطراد قليلا عند هذه النقطة لكى نميز بين بعض العقائد الماركسية ، وليكن التمييز تقريبا بين نظريات ماركس المبكرة والمتأخرة . ذلك أننا لو نظرنا الى السطح لوجدنا كثيرا من الاشتراك بين الوجودية وبين نظريات ماركس المبكرة التى تعرضت للانسان المغترب ، للفرد داخل المجتمع ، على حين يقل هذا الاشتراك بين الوجودية والنظريات المتأخرة للمادية الجدلية وصراع الطبقات . ومع ذلك ، فان من يهزم أمامه سارتر - فى نهاية المطاف - هو ماركس الأخير . وتفسير هذه الحقيقة الغريبة يبدو أنه يكمن فى تطور مواز لكل من ماركس وسارتر فمن الممكن - على ما اعتقد - أن نبين أن العقائد الأخيرة لماركس لا تشكل قطيعة تامة مع معتقداته المبكرة ، ولكنها تنمو منها على نحو معقول ، بحيث تصبح أكثر عمومية فى مادتها تحت تأثير فويرباخ وانجلز . وعلى هذا النحو نفسه يبدو أن سارتر صاحب « الوجود والعدم » قد تطور الى هذا النحو نفسه يبدو أن سارتر صاحب « الوجود والعدم » قد تطور الى سارتر مؤلف « نقد العقل الجدلى » من خلال تخليه - تحت تأثير ماركس - ظهرت فى « الوجود والعدم » الحاجة فعلا الى القيام بهذه المهمة لانشاء مذهب للأخلاق الفعلية .

وهناك بالطبع شيء من الصعوبة نلعمه في تفسير ماركس ، وليس .
منا مجال الدخول في مناقشة تفصيلية لتطوره . بيد أنه لا يراودنا أدنى
شك في أن كتاباته المبكرة تكشف عن صلة وثيقة بالوجودية من كتاباته
المتأخرة . ففي كتاباته المبكرة ، كان ماركس معنيا بالثورة كوسيلة
للخلاص الفردي . والثورة جديرة بالتأييد ، لا من أجل منافعها المادية -
وإن كانت ستجلب هذه المنافع لبعض الناس - ولا من أجل أنها ستحدث
- بالطبع - على كل حال ، بل لأنه بالثورة وحدها يمكن أن يتحرر الناس
من الأغلال التي صنعوها لأنفسهم في المجتمع على مر تاريخهم . ولعل
أهم عنصر في حياة الإنسان هو العمل الذي يقوم به ، ولكن هذا العمل
نفسه مسلوب (أو مستلب alienated) في المجتمع بصورته الراهنة ،
وهذا معناه أن الإنسان لا يعمل بحرية ، ومن أجل نفسه ، في سبيل تحقيق
ذاته . فيؤى لا يجنى من عمله غير المنفعة المادية فحسب . ولكنه مقيد إلى
هذا العمل بما يبدو أنه قوى اقتصادية لا سبيل إلى مقارمتها . وهو
لا يستطيع ألا يعمل ، بيد أن العمل لا يجدى بالنسبة إليه . من الناحية
الشخصية .

والعمل - بالنسبة لماركس - وهو النشاط الإنساني الأساسي .
والناس هم وحدهم القادرون على التدخل في العالم المادي على هذا النحو
بالضبط . ولأن الناس هم المتفردون بهذه القدرة على التأثير على العالم
وتغييره ، فإن هذا الضرب من النشاط هو الذي يملك أعلى قيمة كامننة
لكل فرد ، وبواسطته يكون انتقاذه من القهر . إذا كان يريد الانتقاذ . ولا شيء
له قيمة في حد ذاته إلا « البراكسيس » الإنساني . بيد أن الإنسان في المجتمع
بوضعه الحالي يعاني من الاغتراب . والأفراد الذين يملكون الحرية
لتغيير وضعهم ، يشعرون مع ذلك أنهم مقيدون إلى هذا الوضع ،
ويعتقدون بأنهم يرزحون تحت وطأة « الأشياء » - وتحت نير القوى
الاقتصادية اللاشخصية . ولو أنهم أتركوا موقفهم ، لكان في إمكانهم
تغييره . الاغتراب إذن في هذه النظرية الفردانية شبيه - بصورة تدعو
إلى الدهشة - بـ « سوء الطوية » mauvaise foi (عند سارتر) ،
وهو الاعتقاد الزائف بأن الإنسان ملزم على المضى فيما هو فيه ، وفي هذا
انكار للحرية .

ومن خلال مفهوم « الاغتراب » يستطيع المرء أن يأمل في اللقاء كثير من الضوء على تطور فكر ماركس ، وكذلك - بطريقة غير مباشرة - على فكر سارتر . وقد كان الاغتراب في رأى هيجل - وضعاً لا محيد عنه للانسان ، مادام يفرق بين الذات - التي هي نفسه - وبين الموضوع ، والعالم . وقد كان هيجل يعتقد - كما رأينا - أنه لا وجود لغير عالم واحد ، هو عالم الروح ، أو الفكرة ، ومن ثم ، فإن التمييز بين نفسى وبين العالم الخارجى تمييز وهمى . والمعرفة هي أن أعيد - داخل نفسى - امتلاك ما تم فصله عنى بطريقة زائفة ، وبالتالي فإن زيادة المعرفة هي تخفيف من حالة الاغتراب الذى تنقسم فيها الذات الحقيقة وتغترب عن نفسها . العالم ملكى ، ولكنى بمعاملته على أنه موضوع ، أخفى هذه الحقيقة عن نفسى . وهذا الاغتراب هو ما نهدف الى القضاء عليه عندما نهدف الى الاستزادة من المعرفة . والعالم الخارجى عالم معاد ، لا لأن كلا منا يعانيه بوصفه عداء شخصياً (على النحو الذى يفترض به « الوجود والعدم » أننا نعاني نظرة « الآخر ») ، ولكن لأن مفهوم الروح هو مفهوم العالم بأسره ، وتقسيم العالم الى شطرين هو سلب لهذا الشمول ، ومن ثم ، فإنه متناقض . فهذا العداء تنافر منطقي ، ولا نشعر به بوصفه عاطفة . الاغتراب ضرورى ، والانسان يجاهد بالضرورة للتغلب عليه .

وقد تقبل ماركس الهيجلية اثناء شبابه بحماسة شديدة ، ويبدو أن الشيء الذى اجتنبه منها على وجه الخصوص هو الفكرة القائلة بأنه لا وجود لغير عالم واحد ، ومن ثم ، لا يمكن أن توجد أية قيم خارج البشرية نفسها . فالانسان يوجد بوصفه جزءاً من العالم ، ولا يمكن أن يتطلع الى التحرك خارج هذا العالم ، وكل ما يخلع عليه القيمة ينبغى أن يكون هو نفسه جزءاً من العالم العينى نفسه . وربما جنح ذلك الاختلاف الواسع بين المثالية الهيجلية التى تجعل هدفها امتلاك العالم بالمعرفة ، وبين المادية المثالية التى يهدف فيها الناس - بدلا عن ذلك - الى السيطرة على العالم بالتأثير فيه ، ربما جنح ذلك الاختلاف الى اضعاف شيء من التعقيم على التشابه الأساسى بينهما : فكل منهما يلج على أنه من الخطأ التفكير فى الانسان على أنه منفصل عن العالم . فلا وجود لعالمين ، بل هناك عالم واحد ، وعندما يفكر الناس فى انفسهم على أنهم منفصلون عن العالم ، فهذا هو الاغتراب .

وهكذا تقبل ماركس أيضا المفهوم الهيجلي للاغتراب ، ولكن مع اختلاف . فالعالم الوحيد الموجود بالنسبة اليه هو عالم الواقع العيني ، عالم الـ « هنا » و « الآن » . لا العالم الهيجلي المتخيل للفكر أو للروح . لقد قبل ماركس رؤية هيجل للانسان المغترب - الذات ، غير أن التحقق الذاتي الذي هو التغلب على الذات - لا يأخذه ماركس على انه في المقام الأول زيادة في المعرفة أو في الفهم ، أو العلم ، ولكنه بالأحرى زيادة في الفعل . بيد ان الانسان لا يستطيع أن يحقق ذاته الا اذا تغيرت ظروف حياته تغيرا جذريا ، لأن ظروفه - المعادية له - هي التي تسبب اغترابه عن نفسه . والاغتراب - بوصفه الاعتقاد بأن الانسان محوط بقوة منفصلة عنه ومعادية له - موجود في كل مكان من حياة الانسان . انه وهم حقا ، ولكن من الممكن تبديده بتغيير الظروف التي نشأ فيها . وقد كتب ماركس في رسالته الرابعة عشرة عن فويرباخ قائلا : « ان ازالة الأوهام المحيطة بموقف الانسان هو طلب التخلص من موقف يتطلب الأوهام » .

وفي المجال السياسي ، يعنى الاغتراب سيطرة مفهوم الدولة على الناس - والدولة شيء منفصل عنهم ومعاد لهم . والعلاج الوحيد لهذا هو التخلص من الدولة . وقد بدأ ماركس فيما بعد ، في التركيز بوجه خاص على فكرة العمل المغترب ، وعلى الاغتراب الاقتصادي . والعمل المغترب هو العمل الذي يؤديه الناس في حالة من الاغتراب الذاتي ، بحيث يشعر الانسان - كما رأينا آنفا - انه ملزم على العمل ، مجبر عليه بواسطة القوة المعادية للضرورة الاقتصادية ، ولكنه لا يشعر انه حينما يعمل قائما يقوم بنوع العمل الخلاق الذي يحقق ذاته ، وان لم يكن هناك وسيلة أخرى غير العمل يستطيع بها تحقيق طبيعته . الانسان المغترب يعمل من أجل المال فحسب ، تحت ضغط الحاجة الأتانية . والمال بالنسبة اليه قوة لا انسانية . ولعلاج هذا الاغتراب ينبغي أن تتغير ظروف العمل تغيرا جذريا . وهكذا تظهر الثورة في وضوح متزايد على انها علاج لوضع الانسان المغترب . واعتنق ماركس شيئا فشيئا فكرة البروليتاريا (التي وردت لأول مرة سنة ١٨٤٢ في المقدمة التي تصدرت كتاب هيجل « فلسفة الحق ») بوصفها بديلا عن المفهوم الهيجلي للانسان . وقامت البروليتاريا في بداية الأمر رمزا على الانسان المغترب ، ثم تطابقت بالفعل مع الانسان المغترب الذي يناضل للتغلب على الاغتراب بالثورة . تلك كانت الصيغة الجوهرية للنظرية الماركسية حتى عام ١٨٤٤ .

وعندما نشر ماركس وانجلز « البيان الشيوعي » في ١٨٤٨ ، كان الانسان المغترب قد اختفى تماما من المشهد . ذلك ان المنازعات التي تحدث

عنها هذا الكتاب لم تكن منازعات بين الانسان ونفسه ، ولكن بين طبقة وأخرى . وأصبح ماركس مقتنعا بأن الاغتراب الذاتى للانسان لا يمكن أن يفهم الا بوصفه علاقة اجتماعية ، أى علاقة جماعة بجماعة أخرى . وهكذا تحول ما كان يبدو فى أول الامر على أنه نظرية نفسية عن الأفراد تحول تدريجيا الى نظرية اجتماعية عن علاقة طبقة بطبقة أخرى معادية . انه المجتمع الذى انقسم شطرين الآن ، وليس الفرد ، وأخذ ماركس يصب احتقاره على فكرة الانسان بوصفه موضوعا يمكن أن يقول المرء أى شئ عن طبيعته الجوهرية . وتحول الاغتراب الى حرب .. حرب بين العمال والرأسماليين وأخيرا اختفت هذه الكلمة تماما . وارتبطت بنظرية الطبقات المتحاربة بالنظرية القائلة ان التاريخ قد تطور ، ولا يمكن أن يتطور ، الا من خلال هذه الحرب . وهكذا أصبح الجدل الهيجلى الذى كان يتألف فى البداية من تصادم الأفكار المتناقضة - الى حرب فعلية ، هى حرب الطبقات .

وقضلا عن ذلك ، فانه حتى تلك الحقيقة التى ما فتئ ماركس يعترف بها الا وهى أن الناس يشعرون بأنهم ملزمون بالعمل ولكنهم لا ينتفعون منه على الوجه الصحيح - حتى تلك الحقيقة لم تعد تفسر بالاقتراض القائل بأن العمل يقوم به الانسان وهو فى حالة اغتراب مع نفسه . ولكنه يقول بدلا عن ذلك : ان الاحساس بالعداء نحو العالم الخارجى ينبغى تفسيره بأن الناس يعملون لانتاج هذا العالم داخل نظام تقسيم العمل . ومن اليسير أن ننظر الى هذا التحول على أنه قطيعة تامة عن النظرية السابقة عن العمل المغترب . ولكن ، من الممكن الاحتجاج بأنه حتى فكرة تقسيم العمل ما هى الا تعبير سوسيولوجى عن الفكرة القديمة الخاصة بالاغتراب الذاتى للفرد . وفى احدى مخطوطات ١٨٤٤ ، جمع ماركس بين الفكرتين معا ، وان يكن ذلك بطريقة غاية فى الغموض ، وأصبح توزيع العمل من الآن فصاعدا هو المسئول عن جميع العلل التى كان الاغتراب ملوما عليها . وحتى الدولة أصبحت معادية بسبب هذا التوزيع . وهكذا كتب ماركس فى « نقد برنامج جوتا » : أعنى بكلمة « دولة » جهاز الحكومة ، أو الدولة من حيث أنها تشكل هيئة خاصة منفصلة عن المجتمع من خلال توزيع العمل . التخصص اذن هو أصل استبداد الدولة . كما أنه يجعل من المستحيل على الانسان - بوجه عام ، أن يحقق نفسه بصورة فردية ، لأن هذا يهزم طبقته .

وموجز القول اذن هو أن الصراع الطبقي تعبير عن العداء الكامن فى نظام يسمح بتقسيم العمل . « و المادية » تعنى فى نظر ماركس النظرية

للقائلة بأن الناس يؤثرون ويتأثرون بالعالم المادى الذى يشكل جملة ما هو كائن . وهذه « المادية » هى فى جوهرها نظرية تاريخية ، لأنها تتضمن مفهوم التغير فى العالم الواقعى . وعلى هذا ، فإن المادية الجدلية هى تاريخ الصراع بين طبقة وطبقة أخرى ، حينما تصبح المعاناة المادية لطبقة من الطبقات غير محتملة ، بسبب تقسيم العمل .

٨ - موجز « نقد العقل الجدلى » :

أتينا أخيرا الى « نقد العقل الجدلى » نفسه ، فلابد أن نحاول أن نرى كيف يتم فعلا ذلك التطعيم المنشود بالوجودية للجدل الماركسى النهائى الناضج . وعندما يشرع المرء فى قراءة « نقد العقل الجدلى » ، فإن ذلك الوعد باضفاء الطابع العيى الشخصى على الماركسية يبدو أجوفا على نحو غريب . وعلى العكس من ذلك ، تبدو تجريدات النظرية الماركسية وكأنها أصابها الجموح ، وأرخى لها العنان تماما . ونرى مصطلحات جديدة تقدم وأساليب فنية جديدة تخترع ، وذلك العالم المحسوس للأشياء ، عالم الناس الحقيقيين الذى عرضه علينا سارتر دائما . هذا العالم يبدو أنه تلاشى تماما . وربما كان أفضل ما نحاوله أولا هو تلخيص الحجة التى يسوقها « نقد العقل الجدلى » - أن كانت هناك حجة - على أن تكون مبسطة بقدر ما تسمح به تفريعات المصطلح الفنى . وعلى هذا النحو قد يكون ممكنا أن نحكم على ما صنعه سارتر بالنظرية الماركسية وما حدث لفلسفته هو الخاصة فى تلك الأثناء .

يفتح « نقد العقل الجدلى » بمقدمة ، مماثلة من حيث الشكل لمقدمة « كانت ، لكتابه « نقد العقل الخالص » ، يجدد فيها أهداف مهمته (وهى تأسيس العقل الجدلى قبليا a priori) ، ومع استعراض لأخطاء القطعية التى يمكن العثور عليها فى الماركسية بشكلها الشائع . وينقسم الكتاب الأول الى أقسام أربعة ، يضم القسم الأول منها تفسيراً للفكرة - التى رأينا أنها أساسية - عن « البراكسيس » الفردى ، أو التدخل الإنسانى الحر فى العالم . وهذا المفهوم - إذا فهمناه على وجهه الصحيح هو أساس التفكير الجدلى ، أى التفكير الذى يثبت أنه ضرورى بوسائله الخاصة .

وتثار أربعة أسئلة في مستهل هذا القسم .

أولا : كيف يمكن أن يكون « البراكسيس » تجرية للضرورة والحرية في آن واحد ؟

ثانيا : كيف يمكن أن يرى العقل الجدلي التاريخ بوصفه كلا ، وأن يضع في اعتباره في الوقت نفسه أفعال الأفراد ؟

ثالثا : إذا كان الجدل يتجه الى فهم الحاضر في حدود الماضي والمستقبل ، فكيف يمكن أن يكون له مستقبل خاص به في التاريخ ؟

رابعا : إذا كان لابد أن يكون الجدل ماديا ، فكيف يمكن أن نفهم المادية الخاصة للبراكسيس الانساني وصلتها بالمادية في صنوفها المختلفة ؟ ومن هذه الأسئلة يبدو أن السؤال الثالث هو أعوصها حين نحاول أن نضفي عليه المعنى ، ولكن من الممكن أن نأخذه مع السؤال الثاني كمطلب لتفسير الفكر الماركسي ، التاريخي والمتطور أساسا . أما السؤالان الأول والرابع فانهما يهتمان مباشرة بطبيعة « البراكسيس » كما نلمسها فعلا في تجربتنا . ولهذا الموضوع يتصدى سارتر على الفور .

(١) البراكسيس – هو العمل في سياق الندرة

يقول سارتر ان البراكسيس هو العمل . والعمل نفسه هو المجهود الذي نبذله لاشباع حاجتنا عن طريق مشروعات نصوغها في عالما الذي هو أساسا عالم الندرة scarcity . وهكذا يقدم لنا سارتر منذ البداية المفهومين الأساسيين : الحاجة besoin ، والندرة rareté . ويرتبط « البراكسيس » ارتباطا ضروريا بفكرة « الحاجة » . ومع أن هذه الحقيقة هي أننا نعيش في عالم الندرة – حقيقة عرضية contingent – الا أننا لو لم نكن كذلك – فان فكرتنا عن « البراكسيس » تصبح مختلفة .

وهذا التعريف هو ما يامل سارتر في استخدامه لكي يبين لنا أن قيامنا بالعمل في عالم الحاجة يبرهن على أن تفكيرنا في العالم ينبغي أن يكون جدليا ، بمعنى أنه يتقدم بالتغلب على المتناقضات . وهذا البرهان غامض ، ويبدو أنه يقوم في شطر منه على تنوع المعاني التي تتخذها كلمة « سلب » وهو تنوع يستطيع سارتر أن ينشره أمامنا . ويبدو أنه ينظر الى سلب قضية ما على أنه مطابق لمناقضة هذه القضية ، ولهذا يتحدث عن « السلب » أو « التناقض » دون أن يعبا بالفرقة بينهما . ويبدو أن

البرهان ينتهى به الأمر الى أن يكون على هذا النحو : يترتب على الحقيقة القائلة بأننا نختبر العالم بوصفه سلسلة من الحاجات ، أننا نختبره سلبيا بوصفه يتألف من أشياء لم نحصل عليها ، ومن ميادين لم نقم بغزوها . والعمل هو أساسا تغيير العالم المادى للتغلب على هذه المسلوب negations . فنحن ننظر الى العالم المادى بوصفه مكانا نحقق فيه غاياتنا ، وكل غاية نحققها هى اكتمال . ومن ثم فأننا نهدف دائما الى اكتمالات . ونحن نتصور المهام التى تنتظرنا بأن نتصور الغاية التى هى التغلب على عقبة ، وهذه الغاية هى شىء نحققه على نحو سلبى . « العمل لا يمكن أن يوجد .. الا بوصفه اكتمالا ، وتغلبا على المتناقضات » .

ويعترف سارتر بأنه حتى الآن لم يقل شيئا كثيرا عن الواقع ، مادام الانسان الذى يعمل منعزلا (ومن هذا يشتق التعريف) محض تجريد ولا يمكن أن نجد له نظيرا فى العالم أبدا ، ولكن ما يأمل أنه فعله هو أنه بين أنه بالنسبة لكل انسان ، ومن خلال تجربته اليومية العادية جدا ، وهى تجربة العمل - بين أن ضرورة الجدل تثبت نفسها طول الوقت . وهو يعتقد أن الطابع الجدلى للفعل ، أى التغلب على المسلوب بواسطة التدخل فى العالم المادى - هذا الطابع جلى بذاته self-evident . وما أن يأتى سارتر الى ختام هذا القسم حتى يكون قد زدونا بالمادة التى يمكن أن نستخلص منها الاجابة على الأسئلة الأربعة ، وان لم يجب عليها مباشرة على الاطلاق .

(ب) طبيعة النزعة المادية :

أما القسم الثانى فيتصدى بطريقة أكثر مباشرة للسؤال الرابع : بأى معنى نفهم النزعة المادية فى سياق الفعل الانسانى ؟ ولا شك أن هذا هو أهم الأسئلة بالنسبة لصاحب النزعة المادية ، إذ من المسلم به أن قصور المادية عن تفسير الفعل الانسانى الحر فى ظاهره - هو الأمر الذى يركز عليه النقاد دائما ، ومن بينهم سارتر نفسه فى مرحلة مبكرة . بيد أنه لا يبدو هنا أنه يعلق أهمية كبيرة على هذه الصعوبة . ونحن نقف هنا وجها لوجه ازاء المفارقة التى مؤاها أن المادية التى استنكرها فى ١٩٤٦ ، قد تقبلها بقضها وقضيضها فى ١٩٦٠ دون أن يوجه أسئلة كثيرة ، فهو يرى أن العلاقة بين انسان وآخر على أنها تحتل موقعا وسطا بين العلاقات المادية الخالصة من ناحية ، وعلاقات الفكر التى هى من نتاج العلاقات المادية ، من ناحية أخرى . وهو يقسم لنا موضوع العلاقات الانسانية

بطريقة عينية تسر خاطر ، وان تلاشت هذه العينية سراحا • فهو يتخيل نفسه مطلا من نافذة أحد الفنادق ، دون أن يفعل شيئا ، اللهم الا ملاحظة عاملين يقف كل منهما على جانب من جوانب جدار من الطوب الأحمر ، وهو يستطيع ان يراهما معا من مكانه ذلك العالى . وان كان كل منهما لا يشعر بالآخر • وهو يستطيع أن يصفهما بأنهما « عاملان يشتغلان » ، ولكن عليه أن يصف كلا منهما على حدة والتفكير فيهما معا على أنهما يهدفان الى نفس الأشياء ، ويقومان بنفس النشاط ، مثل هذا التفكير يزيغ الموقف •

ومن هذا المشهد البسيط يستخلص أخلاقيات مضادة لـ « كانت » بوجه خاص • فليس ثمة شيء يمكن أن نسميه « مملكة الغايات » ، كما أنه من الخطأ التحدث عن معاملة « البشرية » بوصفها غاية • فما من شيء يمكن أن يكون غاية في ذاته ، اللهم الا فكرة ، على حد قوله • فلا بد أن يكون كل انسان عيني - بكونه شيئا ماديا في شطر منه - قابلا لأن يستخدم كوسيلة ، أو كأداة • وعندما يعمل يختار أن يستخدم نفسه كأداة ، وبالتالي كوسيلة لشيء آخر • ومن ثم ، فإن المثالية وحدها - التي رفضت فعلا - هي التي يمكن أن تنضم الى النظرة الكانتية القائلة بأن « البشرية » تشكل غاية مطلقة • ذلك أن الغاية مفهوم ، شيء نصوره ، و « البشرية » شيء عيني ، وليست مجرد فكرة ولا بد أن نعترف - كما هي الحال بالنسبة للعاملين اللذين يعمل كل منهما في ناحية من الجدران - بأن لكل انسان غايته التي يسعى اليها ، وما يهدف اليه هو تغيير وضعه كإنسان • ولما كان الانسان أبعد من أن يعامل نفسه ويعامل الآخرين بوصفهم غايات في انفسهم ، فإن كل انسان يعامل نفسه على أنه أداة تغيير ، وعلى أنه وسيلة لكي يصير الى ما ليس عليه • وقد كان « كانت » يعتقد في غاية سكونية (ستاتيك) ، دائمة ، وحيدة هي « الانسانية » - أما سارتر (وماركس) فيستبدلون بها غاية متطورة متغيرة • ولن يكون ثمة تغيير الا اذ تصور كل نسان لنفسه موقفا لم يتحقق بعد •

عرفنا حتى الآن - اذن - أن « البراكسيس » الانساني موجه الى هدف يقع فيما وراء الزمن الحاضر ، ولكننا لم نعرف بعد ما هو هذا الهدف (الا أنه ليس « الانسانية نفسها ») ، كما لم نعرف ايضا لماذا يريد الناس تغيير وضعهم •• ولم نعرف شيئا على الاطلاق عن « البراكسيس » بوصفه كشفا عن الضرورة الجدلية •

هذا الموضوع يعرض علينا - على كل حال - في القسم الثالث ،

وان يكن ذلك على نحو مهوش نوعا ما • فالطابع المادى ، أو حقيقة ان العالم مادى تماما ، تكشف عن نفسها فى البيئة الانسانية على هيئة جزئية ، أعنى على هيئة الندرة « ان المغامرة الانسانية كلها صراع ضد الندرة » • والندرة هى القوة المحركة للتاريخ • وعلى الرغم من ان وجود الندرة حقيقة عرضية (اذ يستطيع المرء ان يتخيل كونا يخلو منها) ، فانها العلاقة الانسانية الأساسية ، فى وضع الأشياء العالى ، التى تربط الناس بالطبيعة أو بالأشياء المادية ، كما تربط بعضهم ببعض الآخر • والندرة هى التى تجعلنا ما نحن عليه تماما ، ويتأريخنا الذى لدينا • والندرة ، تصميمنا على التغلب عليها – هى التى تمد البراكسيس الفردى الانسانى بالدافع ، ولكن الندرة أيضا هى التى تكمن وراء حركة التاريخ العامة • وبسبب الندرة كان الناس خصوما بعضهم للبعض الآخر • وأنا أنظر الى كل انسان آخر بوصفه تهديدا لنفسى ، كما أدرك أثنى تهديد الآخرين • « وكل منا يشعر فى كل شخص آخر مبدء الشر » (ص ٢٢١) ، وعلى هذا النحو ، ويوصفهم تهديدا ، يرتسم لى الآخرون فى البيئة التى أمارس فيها قدرتى على تغيير الأشياء • وبدلا من ان أرى الآخرين غايات فى انفسهم ، انظر اليهم بوصفهم عقبات فى سبيل غاياتى •

وقد يكون من الجدير ان ندلى بملاحظة على ذلك التضاد الجلى بين العداء القائم بين الكائنات البشرية هنا (فى هذا الكتاب) وبين الوجود • فى الوجود والعدم • فهناك ، كان الآخر عدوى ، وكان يوجد بوصفه تهديدا لى ، بيد ان هذا كان لأسباب نفسية لا محيد عنها • فقد كنا أعداء لأن لدينا تدابير متنافرة يفسمها احدها للآخر ، وهى تدابير تنشأ بالضرورة عن مشاعرنا ورغباتنا • أما هنا (فى كتاب « نقد العقل الجدلى » فنحن فى حرب – على نحو عرضى – نتيجة لسمة من سمات بيئتنا • ولسنا فى حاجة بالضرورة الى حرب تدوم الى الأبد • ومن الممكن ان يفكر سارتر بأنه يقوم بتفسير نفس الحقائق الملموسة على نحوين مختلفين • ولكن الأرجح أنه يفكر الآن فى ان واقعة العداء الانسانى واقعة عرضية • ومن الممكن التغلب عليها كثيرا من سمات بيئتنا • ولكنه لا يشير هو نفسه ابدا الى معتقداته المبكرة ، هنا أو فى أى مكان آخر من الكتاب •

وهنا معنى آخر أيضا ، لكون الناس لا يعاملون بعضهم البعض الآخر ، ولا يعاملون انفسهم حقا – على أنهم غايات : ذلك أنهم يعملون يحلون انفسهم – بصورة جزئية – الى مرتبة الأشياء المادية ، حتى يكونوا قادرين على التأثير على الأشياء المادية الأخرى من أجل تغيير بيئتهم •

وهذا معناه حرفيا أن الناس يصبحون أدوات لتغيير الأشياء . وهذه هي الكيفية التي يتحول بها ما بدأ على أنه مجرد فكرة أو مشروع ، الى أن يكون له قوة فزيائية لاحداث تغييرات على العالم الفزيائي . والبراكسيس يمنحنا الخبرة بالكائنات البشرية وبالعالم المادى على السواء . ولكن ، اذا كان الناس لا يستطيعون أن يصيروا شبه أدوات فى ادخال تغييرات على بيئتهم ، فانهم لن يستطيعوا شيئا ، ولن يكون هناك شيء اسمه « البراكسيس » . فاذا كنت أريد - على سبيل المثال أن انفخ دراجتى ، فلن يجدينى فى هذا أن افهم ميكانيزم نفخ الدراجات . وحتى لو كنت أنا نفسى مخترع المنفاخ ، فلن يجدينى ذلك فى نفخ الاطارات، الا اذا كنت قادرا على استخدامه . واستخدامه يقتضى أن اسخدم نفسى : أصابعى وعضلاتى كجزء من عملية تركيب المنفاخ فى العجلة ، وتحريك أجزائه . والتفكير الذهنى المحض لا ينجز شيئا على الاطلاق . والجانب الجسدى للكائن البشرى هو - حرفيا - اتصاله بالعالم . وباستخدام نفسه ، وأطرافه بوصفها أدوات ، يقوم بتغيير الأشياء . وما الأدوات الا امتدادات لليدين ، أو نستطيع أن نعتبر اليدين والمنفاخ أدوات .

هذا كله هو المادة الخام التى نستطيع منها أن نشيد تفسيرا لتجربتنا عن الضرورة . ويتلو ذلك (فى الكتاب) الحديث عن تجربة الضرورة نفسها (صفحة ٢٧٩) . ولكن عندما يأتى سارتر الى صميم الموضوع ، لا يجد سارتر الا القليل الذى يستطيع أن يضيفه ، مما يدعو الى شيء من العجب . فهو يقول لنا : ان الضرورة ينبغى ألا تختلط فى أذهاننا بالتقييد . فنحن نشعر بالحرية عندما نمارس نشاطنا ، فيما نخطط لتنفيذه ، والقرارات هي قراراتنا ، ونحن نتخذها فى حرية . ولكننا نشعر أيضا بالضرورة ، وذلك فى غيرية الآخرين ، وفى العالم المادى ، وفى أن ما نخطط له يتحول الى شيء مختلف عما تصورناه ، ومع ذلك فاننا نتعرف فيه على عملنا الخاص . « والانسان الذى ينظر الى عمله ، ويتعرف فيه على نفسه تماما ، ولا يتعرف على نفسه فيه على الاطلاق فى الوقت نفسه ، والذى يستطيع أن يقول فى وقت واحد معا « لم أكن أريد ذلك » و « أنا أدرك أن هذا هو ما صنعته ولم يكن فى استطاعتى الا اصنع سواه » - هذا الانسان هو الذى يدرك الضرورة فى حركة جدلية قورية ، بوصفها المصير المحتوم للحرية عندما تصطدم بالعالم الخارجى » .

ولهذا يقال ان « البراكسيس » هو الذى يبين لنا الضرورة ، والضرورة الجدلية بالذات . ذلك أن الانسان الذى يشرع بحرية فى التأثير

على المادة ، هو من يتأثر في الخطوة الجدلية التالية - بتأثير تلك المادة نفسها التي يعمل لانتاجها . فهو يبدأ في صنع الأشياء ، وتنتهي الأشياء بأن تصنعه . ذلك لأنها تحدد ما يستطيع أن يفعله ، كما تحدد له وقائعته facticity الخاصة . هنا إذن ، نجد نسخة سارتر للاغتراب الماركسي، وبواسطة هذا الاغتراب يصبح الناس أجزاء من البيئة المادية . ولا ينبغي سارتر أن يؤكد أن هذا ما يحدث فحسب ، ولكنه يريد أن يؤكد أيضا أن طريقتنا في معرفة أن هذا هو ما يحدث - بأن نعانیه فعلا - له وضع من نوع خاص : فالمعرفة التي نكتسبها بهذه الطريقة لا تقبل النزاع ، لأن انكارها معناها أن الانسان ينكر أن ما يفعله هو ما يفعله .

(د) الجمعي The collective

رأينا حتى الآن الموقف الانساني كما يتبدى في المشروعات الفردية ، أو في تجربة القرد خلال حياته العاملة . غير أن هذا كله مجرد تجريد . بيد أن سارتر يدخل بنا في القسم الرابع الى البنية الاجتماعية التي تعكس الوقائع الأساسية للندرة ، والانسان - بوصفه خطرا - في مواجهة الغير - أعنى الى ما هو جمعي collective . فأن يكون الانسان جزءا من البيئة المادية بغية تغييرها ، والذي قيل عنه في القسم الثالث انه التأثير الصادر عن جدل البراكسيس - هذا التكوين معادل لما يسميه سارتر « التفقت الذرى » atomization . وعندما يتفتت الناس الى ذرات atomized فانهم يصبحون أشباه بالادوات التي ترقد جنباً الى جنب في صندوق - لاستخدامهم جميعا في تغيير العالم ، ولكنهم عاجزون عن اتخاذ المبادرة في أى شيء . و « التفقت الذرى » هو الاسم الذي يطلقه سارتر على وضع « الانفصال » للانسان عن غيره من الناس، وهذه الكثرة تتجلى فيما هو جمعي .

والسمة الجوهرية للجمعي ، في مضاد « الجماعة » groups هي أن الناس يعيشون في « الجمعي » جنباً الى جنب دون أى احساس بالمشاركة الجماعية community . فما برحوا عددا من الأفراد ، والقانون الذي يتحكم في تعايشهم هو قانون « المتوالية » series ويضرب لنا سارتر مثلاً - على نطاق ضيق - عن هذا الجمعي في حالة الطابور الذي ينتظر الحافلة العامة . ففي هذا الطابور لا توجد غير « كثرة من العزلات » solitudes . هناك بمعنى من المعاني غاية مشتركة هي الركوب في الحافلة عندما تأتي . بيد أن المشاركة في هذه الغاية

مضللة ، ذلك ان كل عضو في هذا الطابور يريد اللحاق بالحافلة من أجل سبب منفصل خاص به ، وهو لا يعبا اذا تمكن الآخرون من اللحاق بالحافلة أو لم يتمكنوا ، واذا لم يتسع المكان في الحافلة ، فانه يؤثر أن يلحق بها دونهم . ولكنهم يشكلون طابورا ، بدلا من الوقوف في غير نظام على الاطلاق ليحددوا من سيركب الحافلة أولا ، مادام من الواضح أنه لا وجوب لخاصية باطنة في أي أحد منهم لتحديد من سيكون الراكب قبل غيره . ومن ثم فانهم يسوون المسألة بهذه الطريقة العددية البحتة ، وأيا كانت خصائص المرء ومكانته ، فان الشخص الذي يتصدر الطابور يكون هو رقم واحد ، وهو الذي يصعد أولا .

هذه الاستحالة لتحديد من هو الشخص « المميز » على أساس الخصائص الشخصية تجبر كل عضو في « الجمعى » على قبول دوره بوصفه « فردا عاما » ، على حد تعبير سارتر ، فردا لا تميزه صفات خاصة . ولو أن هناك من هذا الصنف من الأفراد أكثر من واحد . فانه من الممكن استبدال الواحد بالآخر ، واذا كانت الحياة الاجتماعية كلها تعاش على مستوى « الجمعى » ، لما كانت هناك مؤسسات ، أو زعماء ، أو أية منظمة تهدف الى الكفاءة وسيكون كل انسان بلا حول ولا قوة كغيره من الناس ، وكعضو في هذه المتتالية البحتة ، لن يكون لأحد أن يتغلب على هذه الحقيقة ، وهى أن جميع الأعضاء – بوصفهم أجسادا مادية ، يعيشون منفصلين . والكشف عن هذا العجز بالنسبة لكل عضو سيكون – وفقا لسارتر – أهم لحظة في التغير من « الجمعى » الى الجماعة – في التاريخ ، أعنى في الحركة صوب الثورة . « ان تصبح المتتالية ظاهرة لكل انسان » في اللحظة التي يدرك فيها – في شخصه وأشخاص الآخرين . عجزهم المشترك عن التغلب على اختلافاتهم المادية ، (صفحة ٢٢٥) .

واشتراكى في هوية واحدة مع الآخرين جميعا ، أو بالأحرى مع أى آخر على الاطلاق ، يصورها سارتر بعد ذلك بمثل اقتصادى ، هو سوق الأسهم في المجتمع الرأسمالى حيث يتحدد سلوك كل من المشترك والبائع دائما بما يجرى في مكان آخر . فهناك يتصرف كل فرد على أساس المصلحة الشخصية التي تضع في اعتبارها – على نحو زائف – مصلحة الآخرين . فالدافع على شرائى أنا أو بيعى هو تقديرى لما يفعله المشترون البائعون الآخرون . ولكننا نخرج جميعا بحثا عن أنفسنا فحسب . هذا هو « التتالى » seriality . مثل هذا الوجد المتتالى يفسر – وفقا لسارتر – مجالا كاملا من الظواهر الاجتماعية ، فعلى الرغم من أننا لا نحيا

تماما على مستوى « التتالى » ، الا أن هذا هو وضعنا فى مناطق واسعة من حياتنا اليومية . هذه الظواهر مثل حالات الذعر ، الاستعمار ، حالات الجنون من صنف أو آخر – مثل هذه الظواهر يمكن تفسيرها بالتتالى ، حيث يحدد الرأى العام ما نبدية من آراء ، وليس هناك ما يدفعنا الى القول – مثلا – ان اسطوانة معينة هى أفضل الاسطوانات الا لأن كل انسان يقول ذلك . وهذا معناه ان هذه الاسطوانة أفضل لأنها تتبع أكثر من غيرها ، وهى تتبع أكثر لأنها « اختيار الجماهير » ، فهى الأفضل . وحالة « التتالى » هى سبيل للجدل ، من حيث أنها سلب للتقدم والحرية .

وتنشأ الحركة الجدلية التالية مع نشأة « الجماعة » the group وهى التى تبنى بالذات لتحطيم « الجمعى » ، والظروف الانسانية التى تفرضها علاقة التتالى بيد الناس . ومناقشة تكوين الجماعة هى التى تحتل الكتاب الثانى من « نقد العقل الجدلى » .

(٥) تكوين الجماعة :

عنوان الكتاب الثانى هو « من الجماعة الى التاريخ » Du groupe à L'Histoire . والقسط الأوفر منه مكرس للأمثلة التى تصور انبثاق الجماعة عن الجمعى . هذا الانبثاق يتم على مرحلتين : الجماعة فى حالة امتزاج ، والجماعة بمعناها الصحيح . ومن المنال انصاف الكتاب انصافا تاما دون تحليل الأمثلة التاريخية تحليلا تفصيليا ، بيد أن هذا العمل ينبغى أن يترك المؤرخ . وكل ما يستطيع أن يفعله شخص مهتم بالفلسفة فى المقام الأول هو أن يحاول استخلاص دعاوى عامة معينة من تلك التفاصيل ، أعنى الدعاوى التى يلج عليها أثناء ايراده للأمثلة ، واستنباط النتائج الفلسفية التى قد يكون سارتر مستعدا لاستنباطها من هذه الدعاوى . ولكن ينبغى أن نؤكد أن استخلاص أى شىء يشبه المذهب الفلسفى من هذا الجزء من الكتاب هو مسألة استنتاج ، ومسألة تأويل بكل تأكيد . ومن الممكن تماما أن يكون الاستنتاج مخطئا .

لقد نعتنا وصف سقوط الانسان فى التتالى عند احتكاكه بالعالم المادى – ذلك الوصف الذى يحتل الكتاب الأول من « نقد العقل الجدلى » – نعتناه بأنه النسخة السارترية للسقطة The Fall . ونشأة « الجماعة » هى معركته ضد هذه الحالة الساقطة . ولعل أفضل مثل على هذا الصراع هو ما يستمد من الثورة الفرنسية . وسارتر يحال اليوم الرابع عشر من يوليو ١٧٨٩ لكى يبين كيف أن الباريسيين فى لحظة الأزمة ، وتحت تهديد

جماعة بادية العداء - كيف استطاع الباريسيون الذين كانوا يتسكعون منعزلين الواحد عن الآخر في متاهة من الدروب والطرق المتفصلة - أخذوا يدركون وحدة شطر واحد من باريس . وجعل الاحساس بالوحدة بين أنياب المعارضة ينمو حتى ظهر الى الوجود في نهاية الأمر وعى ذاتي أصيل بالمشاركة الجماعية في الغايات ، نوع من التبادلية الحقيقية . وتوحد كل انسان في مواجهة الخطر المشترك - مع جاره ، بحيث كف الآخرون عن تحديد سلوك الانسان من الخارج ، وانما عمدوا الى تحديده من الداخل ، على النحو الذي يحدد به المرء سلوكه الخاص . وبدلا من أن انظر الى الآخرين من الناس على أنهم عقبات ، فقد أوجد ارادتي الخاصة معهم ، في مثل هذا الصنف من الموقف . فيكون ما أخطط له ، هو ما يخططون له - حرقيا ، وتكون ارادتهم وارادتي شيئا واحدا .

واللحظة الحرجة - اذن - في الصراع من أجل تكوين جماعة ، هي اللحظة التي انظر فيها الى الآخرين - والى كل واحد فيهم - على أنه « انائي » الأخرى my alter ego وحركة الخروج من « الجمعي » الى الجماعة حركة جدلية . وسارتر حريص على أن يبين أن المرء يستطيع أن يستنبط ضرورة هذه الحركة الجدلية ، من الضرورة التي كان يأمل في « الكتاب الأول » أن يبين أننا نعانينا مباشرة في أفعالنا الفردية . وهذا معناه أنه لا يتناول « الجمعي » أو « الجماعة » بوصفها كيانا عضويا له حياته الخاصة وقوته الدينامية ، اذ لا تتمتع بقوانين نموها الخاصة ، وانما تحكمها القوانين التي تحكم نمو الفرد . فالجماعة هي « البناء المشاع لفعلى الخاص » (صفحة ٤٠٣) . وواقعها هو واقع « الفرد العام » ، بيد أن هذا الفرد لم يعد شيئا ذريا منفصلا معزولا ، لا تربطه بالأفراد الآخرين سوى علاقة التضاد التي تولدها الحاجة ، وانما يجد كل فرد من أفراد الجماعة - نفسه في الناس الآخرين ، بحيث يصبح الآخرون - كما رأينا - هم مصدر الحرية ، وليسوا عقبات في سبيلها . ومن ثم لا توجد القوة الثورية في الطبقة الصاعدة ، وانما في جماعة الأفراد الدينامية التي تصير قوة في التاريخ عندما يخرج الأفراد من حالة الجمعي . ولحظة ظهور ما يمكن أن نسميه « بالارادة العامة » وعندما يتوحد الناس حقا الواحد مع الآخر - ربما كانت هي اللحظة التي يتم فيها التغلب على العجز التي يتسم به موقف الانسان بوصفه فردا . فاذا أمكن اطالة أمد هذه اللحظة ، فقد يتعاون الناس بدلا من أن يتقاتلوا ، وتكون الأخلاق التي وعدنا بها سارتر في « الوجود والعدم » قد اكتملت .

غير ان المشكلة التى تواجه الجماعة ، مادامت تفتقر الى الوحدة العضوية والوحدة الطبيعية على السواء ، هى دائماً كيف يمكن أن تظل موجودة ، وكيف تتفادى الانتكاس الى عجز « الجمعى » الصرف . وخطر الذوبان الذى تتعرض له الجماعة يزداد حدة فى اللحظة التى يولى فيها الخطر المباشر التى أتى بها الى الوجود . والوسيلة الرئيسية لتجنب الانحلال هى « القسم » (أو « العهد ») الذى يفرض ضرورة مصطنعة على كل فرد ، مكان تلك الحرية التى أسستها الجماعة حديثاً ، والتصديق على هذا القسم الذى بدونه لا يكون له أى سلطان ، هو الارهاب (أو الرعب) ففى ذلك العهد اعترف بحق كل انسان آخر على ، حقهم فى قتلى اذ انا حنثت به . والشئ الذى تكون بهذا العهد ، هو طائفة حقيقية ، ترتبط فيما بينها « بأخوة الخوف » . فنحن لا نرتبط بأية أخوة بواسطة طبيعة مشتركة ، باكثر من الاخاء الذى يربط بين حبات الفول فى قرن واحد ، ولكننا نرتبط بفعل متعمد من الاعتراف بحق كل واحد فينا على الآخرين . ويقول سارتر عن تكوين الجماعة ، بأنها لا تؤسس على انسانيتنا المشتركة ، لأنها هى نفسها « بداية الانسانية » .

(هـ) تنظيم الجماعة :

ويحفل معظم ما تبقى من الكتاب بأمثلة يقصد بها أن نبين كيف أن الجماعة - ما أن تتكون - حتى تصير هيئة ذات مؤسسات ، وقوانين ، وواجبات خاصة يناط بها الأفراد . فاذا كان ما نتعرض له الآن بالمناقشة هو دولة أو جماعة سياسية ، فانه من الطبيعى أن يثار السؤال عن المكان الذى تستقر فيه سيادة هذه الدولة . وعلى هذا السؤال يجيب سارتر بأنه اذا لم يكن فى « الجمعى » لا يوجد مكان لمفهوم السيادة ، لأن كل انسان لا حول له ولا طول لكل انسان آخر ، الا أن العكس فى « الجماعة » هو الصحيح ، اذ تكون السيادة لكل فرد . ومشكلة السيادة بمعناها العادى هى مشكلة الحد من سيادة هى بطبيعتها كلية universal والنتيجة التى ينتهى بها هذا القسم هى أن التطور التاريخى لكل المجتمعات هو وظيفة للتناقض الأساسى بين المتواليات اللانسانية الجامدة وبين « أخوة الجماعة » ، وهذا التناقض هو القوة المحركة للتاريخ . بيد أن المرء لا يستطيع أن يصف الجمعى المتتالى أو الجماعة الا بحدود الأفراد . وبالعلاقات التى يحملها الأفراد بعضهم للبعض الآخر -

كرست لتحليل القسم الأول من « نقد العقل الجدلي » حيزا أكبر عما كرسه للقسم الثاني منه ، إذ أننا نجد في القسم الأول الأدوات العامة التي يقترح بها سارتر ادخال اصلاحه على النظرية الماركسية . وفضلا عن ذلك ، فإن المجلد الثاني للكتاب كله ، إذ كان له أن يكتب على الاطلاق - سوف يواصل الموضوع الذي تعرض له القسم الثاني وإن يكن ذلك من وجهة نظر « التجربة الانعكاسية » reflexive experience . ومن ثم ، فإن هناك ما يبرر القول بأن الحكم الذي يصدره المرء على القسم الثاني ينبغي أن يحتفظ به للحاضر . بيد أننا لو ذهبنا نلتمس ما يمكن أن يعد نظرية سياسية بوجه عام ، فلا بد أن نتوقع العثور عليه في هذا القسم الثاني من المجلد الأول .

وفي القسم الأول نتعرف على المفاهيم التي يتقوى سارتر تحليل المجتمعات بمقتضاها ، وفي القسم الثاني ، يشرع على الأقل في ذلك التحليل . بيد أن النتيجة تبدو لى مخيبة للأمل من أنحاء شتى . فثمة احساس يطارد المرء ، احساس يقزائد كلما مضى المرء في قراءة هذه الصفحات شديدة الاستطراد ، المرتبطة ارتباطا محكما ، أن كل ما فيها قد قيل من قبل بأسلوب مختلف . والفقرة التي يرد فيها القسم (أو العهد) بوصفه الرباط الذي يمسك المجتمع معا ، والذي يتولد عن الرعب ، ويستمر في الحياة بفضل الرعب ، يقنع المرء في نهاية الأمر بأن هذا هو صوت هوبز Hobbes . ولن نكون واهمين بصورة غير مناسبة إذا نظرنا الى تلك الحالة المخيفة من التتالي على أنها المقابل المضاد لحرب الجميع ضد الجميع في صورتها البدائية الطبيعية ، وإذا رأينا ذلك «العهد» يدعمه الرعب ، كما يؤيد السيف الميثاق . وكل من هوبز وسارتر يحرص نوعا ما على تفسير كيف أن الناس بوصفهم موضوعات مادية تتألف من ذرات مادية ، يتخذون الوضع الذي يقيمون فيه مؤسسات ، ويضعون قوانين . ثمن اختلافات واسعة بين كل منهما ، بطبيعة الحال ، ولكننا نحتر إذا أردنا أن نعرف من كتابتهما هل إعادة بناء نمو المؤسسات قبلي تماما ، أم أنه تجريبي في شطر منه .

ويزعم سارتر أنه يقوم بتطبيق الأنثروبولوجيا ، وإن أمثلته جميعا تاريخية ، وأنها مستقاة من التاريخ الحديث ، وفضلا عن ذلك ، يزعم

أن الندرة هي الوضع العادي للإنسان ، وأن القول صادق على نحو عرضي ، وليس ضروريا . ولكن ، فلنفترض أنه لا وجود لأمثلة تاريخية على الانتقال من « التتالي » الى الجماعة ، ولنفتراض أنه لم يكن موقفا بما فيه الكفاية عندما استمد أمثله من الثورة الفرنسية ، أكان عليه في هذه الحالة أن يتخلى عن نظريته ؟ قد يعترض معترض بأن هذا سؤال أحق ، إذ قد يقال أنه قد استخدم نظريته من أجل تفسير وقائع الثورة . بيد أنني لا أعتقد أن هذا القول معقول تماما . ذلك أن المادية الجدلية هي - في المقام الأول - مذهب قبلي *a priori* ، ونسخة سارتر منها ، التي يذهب فيها الى أن القوة الدينامية داخل العملية الجدلية هي الفعل الانساني الفردي - هذه النسخة قبلية أيضا ، وإن كانت خليقة بالحصول على برهان حاسم من خلال تجربة كل منا . وعلى هذا ، لو أخفقت الأسئلة التاريخية ، فسيظل المذهب سليما . ولكنها لن تبوء بالفشل أبدا بطبيعة الحال ، لأن أي شيء يمكن أن يوصف بأنه يتلاءم مع خطة الصراع الانساني لتجنب السقوط في عجز التتالي . وقد اتهم سارتر الماركسيين بأنهم يرغمون التاريخ على الدخول في نموذجهم الجاهز مسبقا . وربما كان من المحتوم ، أن يقع سارتر في هذا الفخ نفسه .

وهناك سمة أخرى هامة يشترك فيها كل من هوبز وسارتر ، وإن اشترك فيها أيضا كثير من أصحاب النظريات السياسية الأخرى ، هذه السمة هي الحاحهما على أن نتيجة العقد أو الميثاق هي قيام « مجتمع واحد موحد » يمكن اعتباره كلا ، من حيث غرضه المشترك . ومن الحق أن سارتر في هذا المجلد من « نقد العقل الجدلي » مهتم في المقام الأول بتلك العملية الجدلية المزعومة المتجهة نحو ظهور هذا المجتمع الموحد ، بيد أن العملية الجدلية تتيح بالضرورة ظهور شيء يمكن أن ندركه تماما عنى أنه واحد . ومفهم الشمول ، وإن لم يصغ أبدا صياغة واضحة - يسود على النصف الثاني من المجلد الأول لـ « نقد العقل الجدلي » . وقد استخدم هذا المفهوم نفسه في القسم الأول ، على نحو أقل وضوحا . فهناك نجد أن عمل الفرد ، وتدخله في العالم المادي بدافع اشباع حاجة من حاجاته ، يحدثان تغييرا في العالم المادي يمكن أن نصفه تماما - باعتباره كلا من حيث نية الفرد الذي يقصد اليها ، أعني أن الجدل يظهر الى الوجود من خلال تكوين الفرد لمشروع يقتضى وصفه النظر الى الموقف ككل ، والارتفاع فوقه . ولكن ، في القسم الثاني ، حيث تؤخذ أفعال الأفراد جميعا على أنها متناقضة ، لم تكن النتيجة لفعلهم مجرد موقف متغير يمكن وصفه في حدود مفهم المشترك (الآن) ، وإنما ينشأ أيضا الموقف الذي

يوجد فيه نوع من الهوية بين شخص وآخر ، وتكون النتيجة « المشتملة » جماعة لها غرض واحد في تنظيم واحد كامل .

عملية الاشتمال هذه ، التي هي هدف الجدل ، تصبغنا حتما بوصفها شيئا مشئوما في هذا السياق ، كما يبدو لنا توحد فرد مع فرد آخر وكأنه الغاء للحرية الفردية ، سعيا وراء غاية انسانية مشتركة . ولا تبعت فينا « أخوة الخوف » غير سرور ضئيل ، مثلها في ذلك مثل الملكية المطلقة – عند هوبز – التي تنشأ عنها وحدة الدولة . ويسلم سارتر طوعا بأن الشمولية totalitarianism جزء من روح العصر . ويقول في مقال نشره في « مواقف – ٢ – : » ان الفكرة الشمولية جزء من روح العصر ، وهي التي ألهمت التجربة النازية ، والتجربة الماركسية ، وهي التي تلهم الآن التجربة الوجودية .

ومع ذلك ، وعلى الرغم من أن جميع الأمثلة الواردة في القسم الثاني سياسية أكثر منها تاريخية ، وعلى الرغم من أن نزعة التتالي serialism تتوحد في وضوح مع الرأسمالية ، كما تتوحد الشيوعية مع الجماعة الحقة ، فإن هذا لا يزيد عما يتوقعه المرء . فلا جدوى من أن نقيم التضاد – بوجه عام – بين نوع الموقف الذي يبدو أن سارتر يراه مرغوبا فيه – وبين موقف ليبرالي غامض قد نشعر أننا نميل الى تفضيله . ذلك أن عدم اكتمال الكتاب والغرض المجرد النظري الذي يصرح به يجعل هذا الضرب من التعقيب غير مناسب . بيد أن ما تحقق لنا المطالبة به هو أن يكون « لفكرة الشمول » وهي الفكرة الأساسية للقسم الأخير من المجلد الأول – معنى بالفعل ، بحيث لا يكون اعتناق نظرية « عملية الاشتمال » totalization متناقضا مع فكرة تطعيم الماركسية بالوجودية وهو الغرض المصرح به من المهمة كلها . وأعتقد أن هذا المطلب لا يمكن ارضاءه .

قال سارتر في « الوجود والعدم » : « من المحال من حيث المبدأ اعتناق وجهة نظر الكل » ، ومن الحق – بكل تأكيد – أن الوجودية اذا أرادت أن تحتفظ بأى نوع من الهوية على الاطلاق ، فينبغي أن تعتنق أساسا وجهة نظر الفرد . ولابد من أن نحاول وصف العالم من وراء عيني كل انسان ، دون أن نلتزم – على قدر الامكان – بأية نظرية قبلية a priori وحتى لو لم نلتزم الوجودية نظريا بمثل هذه المغامرة ، فإنها قد أحرزت على يدى سارتر أعظم نجاحاتها على الأقل في مجال الوصف . فمن الحق ، أنه يخبرنا في « نقد العقل الجبلي » بأن « الجماعة » ليست وحدة عضوية ،

وأن وجودها هو وجود الأفراد الذين يشكلونها ، منظورا اليه في ضوء معين . كما يخبرنا أيضا بأن مفهوم « الجماعة أثناء الاندماج » لا يمكن وصفه على نحو معقول الا في حدود التأثير الفردي على العالم الخارجى للبراكسيس الفردي ، وأن الأساس القبلى للنظرية الماركسية يمكن أن نجده في هذا البراكسيس الفردي . بيد أن مجرد قولنا ان شيئين يتساوقان لا يجعلهما كذلك - لسوء الحظ . بل تبقى هناك فجوة أساسية لا سبيل الى عبورها بين هدف التطور الجدلى للجماعة ، وبين عالم المشروعات الفردية الذى يعرض علينا في كتاب « الوجود والعدم » .

وثمت طريقة أخرى للنظر الى هذه الفجوة نفسها الا وهى التركيز على الاختلاف بين الادراك الذى يملكه كل منا للعالم ، وبين أى علم منظم وموضوعى . وقد انتقد سارتر الماركسيين في مقالة سنة ١٩٤٦ لأنهم يعتقدون أن العلمى والمادى مطابق لما هو كمى . وكان قد تخطى عن هذا الاعتقاد ، ان كان قد اعتنقه قط - وزعم بدلا من ذلك أنه يبرهن على ضرورة المادية الجدلية من نقطة بداية الادراك الفردي . ومن الجلى ، ان الضرورة الجدلية ، مذهبية ، لأنها، التبرير العقلى لكل شيء داخل مخطط علمى هائل ، ويبدو أن سارتر يأمل في أنه حقق نقله من نظرة لا عقلية وشخصية للعالم الى التقسيم المنظم الكامل له . بيد أن الشرط الأكبر من « نقد العقل الجدلى » لا يبدو لى أنه استطاع حتى الآن توضيق الهوة بين هاتين النظرتين بحال من الأحوال . والنتيجة الوحيدة هى مشاهدة الماركسية وقد ابتلعت الوجودية تماما .

١٠ - اختفاء الفرد :

ريما استطاع المرء أن يفهم الى حد ما الطريقة التى حدث بها هذا الاختفاء . لقد كان في كتابات ماركس - كما رأينا - تغيير تدريجى في الاهتمام من الفرد واغترابه عن نفسه ، الى الجماعة والطبقة في حريها مع الطبقات الأخرى بسبب تقسيم العمل . وهناك حركة موازية في اهتمامات سارتر وثيقة الصلة بحركة ماركس ، حركة تبتعد من وجهة نظر الفرد الى وجهة نظر الجميع . ولكن ، على حين لم يكن في نظرية ماركس ما يحول دون هذا التغيير ، فانه في حالة سارتر يتولد عنها توتر لا أمل في انفراجه ، إذ أن النظرية التى بدأ منها كانت تهدف بالضبط الى بيان

استحالة هذا الوضع « الموضوعى » الذى تحرك اليه . فضلا عن ذلك ، لم يكن التغيير هو الشيء الذى ساقنا هو نفسه الى توقعه حين وعد باحالة نظريات ماركس احالة باطنية ، وتجسيدها لنا . فأصبح ما نتوقعه هو أن يفسر لنا المفاهيم الماركسية مثل « الاغتراب » ، « وتقسيم العمل » وما شاكل ذلك ، وفحصها من وجهة نظر الشخص الذى يعيش من خلالها ، وربما توقعنا أن يخبرنا بماهية هذه الظواهر فعلا ، أعنى أن يقدم لنا « حقيقتها المعاشة » ، ولكنه قدم لنا - بدلا من ذلك - مجموعة جديدة من المفاهيم لا تقل تجريدا عن مفاهيم ماركس التى وان تكن لها فى كل حالة تقريبا ما يماثلها فى المفاهيم النفسية الواردة فى « الوجود والعدم » - الا أنها لم تفسر حقا بتلك المفاهيم ، كما لم يبين لنا كيف تمت منها . كل ما فى الأمر أنها حلت محلها فحسب . وعلى سبيل المثال ، كما لا حظنا فى موضع متقدم من هذا الفصل ، توجد فى « الوجود والعدم » بين كل كائنين واعييين حالة من الصراع ، تتحول فى حالة العاشقين المتطرفة الى صراع مستमित لكل منهما كى يمتلك الآخر تماما ، و فى الوقت نفسه يتركه حرا حتى يستطيع أن يهب حبه فى حرية . هذا الصراع قد خف تماما فى « نقد العقل الجدلى » ، ولم يعد الآن سوى تعارض تسببه الظاهرة العرضية للندرة . وهذه الظاهرة هى القوة الدافعة للتاريخ ، ولكن يبدو أنها لا ترتبط أدنى ارتباط بالحقائق الخاصة بلغة الناس - أو أنها لا ترتبط الا بأشد الحقائق أولية ، كرهبتهم فى الحصول على ما يكفيهم من طعام .

وهنا نلمس موازاة مرة أخرى ، وان تكن أقل شيها - بين حالة وعى الفرد الذى تجمده نظرة « الآخر » ، ويصاب بالشلل نتيجة للصفات التى يطبقها « الآخر » عليه ، وبالتالي يحرمه من حريته ، وبين وضع الأعضاء الأفراد فى « الجمعى » الذين يشعرون بالعجز وفقا لقانون التتالى لمجرد ظروف الحياة التى جعلتهم يعيشون فى مجتمع مع الآخرين . وهذا العجز هو فى المقام الأول ، وقبل كل شيء مسألة ظروف ، وهو ما يصوره لنا مثل طابور الأوتوبيس . فاذا تغيرت الظروف ، وهذا ما يمكن أن يحدث - زالت هذه الحالة ، أو تم البرء منها . وهنا أيضا تتغير المفاهيم المألوفة وتصير « علمية » ، وتكون النتيجة أن حل هذه المصاعب يقدم الينا عن طريق الثورات . وعلى حين أننا لا نجد فى « الوجود والعدم » مهربا من التهديد الموجه الينا من الآخرين ، فإننا نستطيع أن نتحاشاه فى « نقد العقل الجدلى » بتكوين الجماعة والحفاظ عليها . وهذا التغيير نستطيع أن نلمسه المرة تلو الأخرى . « والمشروع » الذى نجده فى « الوجود والعدم » ممارسة للاختيار الحر ، يصبح « براكسيس » فى « نقد العقل

الجدلي » ، نكتشف فيه العقلانية الجدلية • وتصير الفلسفة الوجودية الميتافيزيقية نفسها ايدولوجية يمكن الاستغناء عنها •

بيد أن هذه التغيرات ليست من قبيل النزوة ، كما انها لا تنشأ عن مجرد تحول مفاجيء الى الماركسية • فقد رأينا في نهاية الفصل الأخير ان مثل هذه النقلة كانت ضرورية نتيجة للطريق المسدود الذي وصل اليه « الوجود والعدم » نفسه • ولم يكن هناك فحسب ، بل في المسرحيات والروايات التي ظهرت في تلك الفترة أيضا – حيث تقدم الينا نظرة قائمة للوضع الانساني ، كما لا تقدم الينا الوسيلة التي يمكن أن نجعل بها الأشياء أفضل ، حتى على سبيل الامكان المنطقي • ولما كان وضعنا يعرض علينا بوصفه جزءا من ذلك التركيب المحتوم للعالم ، فانه من العبث السؤال عما ينبغي أن نفعله لعلاج هذا الوضع • غير أن ثمة سبيلا يعرض علينا الآن ، بوصفه مفضلا على أى سبيل آخر ، هو اشعال نار الثورة ، وهذا شيء نستطيع أن نفعله • وعندما وعد سارتر أن يكتب من وجهة نظر اخلاقية ، أصبح ذلك محالا دون تحول جذري • والتحول المقبول الوحيد الذي اكتشفه هو تحول الى الماركسية ، لأن هذا التحول هو وحده الذي يجعل من الممكن ما كان يبدو محالا في ختام « الوجود والعدم » ، ألا وهو نمو أية علاقة بين شخص وآخر في المجتمع • ولا بد أن تكون المشكلة الاخلاقية هي مشكلة كيف نعامل الآخرين ، وكيف نضع اهتماماتهم في حسابنا ، وأن نعاملهم بوصفهم شيئا غير التهديد • ومن المفروض أن طريقة معاملة اهتمامات الآخرين بوصفها مطابقة لنا ، والنظر الى الآخرين باعتبارهم اخوة • وفي هذا نهاية للانعزال •

بيد أن هذه النظرية الاخلاقية الجديدة الامكان ما يرحت غير مرضية لنا ، كما ينبغي ألا ترضى سارتر تماما • ففي ختام « الوجود والعدم » وبالتطبيق في مقال ١٩٤٦ ، كان الموقف الاخلاقي الذي تعرض لأقصى ضروب الانتقاد هو موقف « الجدية » seriousness • ذلك أن «روح الجدية » ، أو المثالية ، تدفع الناس الى التفكير في وجود قيم مطلقة مغروسة في الأشياء ، وقابلة لأن يكتشفها الناس • وفي السياق السياسي ، كانت هذه هي الروح التي ساقطت البورجوازية الى أن يفترضوا أنفسهم مميزين بطبيعتهم عن الناس ، وعلى الرغم من أنهم لم يكونوا على وعى تام بأنهم يشكلون طبقة ، الا أن شيئا من التضامن كان يجمع بينهم وذلك باعتقادهم أنه من « الحق الطبيعي » أن تفسر الأشياء على ما هي عليه • غير أن سارتر أراد في ١٩٤٦ أن يضع مكان هذا ، فلسفة تبرهن لكل كائن

بشرى - برهانا حاسما - على عرضيته الخاصة contingency . فليس لأحد أية « علة وجود » طبيعية ، كما لا يملك أى حق طبيعى على أى شخص آخر . وفى هذه الأخلاقية الجديدة ، حلت « الجماعة » محل ذلك « التتالى » seriality الذى يشعر فيه كل انسان أنه « زائد عن الحاجة » de trop ككل شخص آخر . ويشعر بأنه كائن . وهذا يبدو كأنه انتقال من « العرضية » . ولكن ، حتى فى الجماعة ، لا توجد حقوق طبيعية . وهذا الالتحام ، هذا التغير من الجمعى الى الجماعة ، يقوم به الأشخاص الذين يريدون تغيير ظروفهم ، والذين يصلون الى رؤية أنفسهم مرتبطتين بهذا الغرض المشترك . ومع أنهم أبعد من أن يفكروا فى أن لبعض الأشخاص امتيازات خاصة ، الا أنهم لن يستطيعوا الوجود كجماعة اذا كفوا عن التفكير فى انفسهم بأنهم متوحدون جماعيا على نحو ما . فليس للمؤسسات أو للسلطة وجود طبيعى ، وانما تظهر الى الوجود بوسيلة مصطنعة هي « الميثاق » . وما تتسم به القيم من عرضية ، تحفظه عرضية المؤسسات التى يتم اختيارها عن عمد ، ويمكن دائما أن ينالها التغيير . ومن ثم . نتجنب « الجديدة » ، وفى الوقت نفسه نجد وسيلة لتبديد الانعزال .

ومع ذلك ، تكون سمة العرضية الوجودية المميزة قد أنكرت تماما ، على نحو مختلف ، وهذا الانكار تراه أوضح ما يكون فى الممارسة الجديدة التى تشير الى الجماعة ككل ، ووصف السلوك الانسانى « علميا » من الخارج ، من وجهة نظر عالم الاجتماع . ف وراء هذه الممارسة يكمن الافتراض القائل بأن التاريخ البشرى يمكن أن تثبت بطريقة حاسمة أن له شكلا معيناً واختيار الحرية الآن معناه أن نختار تخليص انفسنا من العجز الذى يتولد عن العيش فى « الجمعى » . وما أن نؤلف جماعة ، حتى يعنى اختيارنا للحرية اختيارا لاتخاذ الخطوات الكفيلة بالحيولة دون تفككها . وهذا لا يمكن ضمانه الا بربط مصيرنا تماما بمصير الحزب الثورى .

وقد يسوقنا الحجاج على اساس « الوجود والعدم » الى أنه قد ينبغى علينا الانضمام الى الحزب الشيوعى ، ولكن ، لو أننا فعلنا ذلك ، فربما كانت هذه آخر فعلة حرة لنا . أما الآن ، وقد رأينا أن التاريخ يتقدم بجدل ضرورى ومنتظم نحو « الجماعة » ، فحتى هذه الفعلة يمكن ألا تكون حرة بأى معنى معقول ، وقد نكون مجبرين على الانضمام الى الحزب بواسطة قوى التاريخ . والصراع بين الحرية والضرورة الميتافيزيقية للأشياء قد ظهر من جديد . غير أن الصراع لم يعد الآن بين حريتي الشخصية التى هى جزء من وعيى ، وبين ضرورات الوضع

الانسانى . انه صراع بين حرية مجموعة من الناس لتسوية امورها ، وبين القوى التى لا سبيل الى مقاومتها لحركة التاريخ الجدلية . وفى هذا السياق ، تقتصر حريتنا على التدخل فى عالم الأشياء المادية بمعنى خاص جدا ، ومحدود . وكل ما نستطيع أن نفعله هو أن نؤثر على بيئتنا الطبيعية لتصنع الأشياء التى ستحكم بدورها فينا ، وتجعلنا على ما نحن عليه . فنحن أحرار فى أن نحول أنفسنا الى أدوات أو آلات لقوى التاريخ ، وهذا هو كل ما نستطيع أن نفعله .

ومن الحق أن سارتر يقول عن الندرة التى نستمد منها الدافع الأصلي على التدخل انها سمة عرضية للعالم . فمن الممكن – افتراضا – أن نتخيل عالما يخلو من هذه الندرة ، وفى مثل هذا العالم المختلف ، سيكون مجرى التاريخ البشرى مختلفا . أما فى حالتنا الحاضرة ، فان الحالة الاقتصادية للمجتمع قد لا تحدد طبيعائنا ، ولكنها تحدد تطورنا . فإذا وضعنا بندا مشروطا بأن « الأشياء قد تكون مختلفة » ، فانه لا يزودنا بأى طريقة بديلة حقيقية للتصرف ، مادامت الأشياء ليست مختلفة . ولا تزيد الحرية فى عالم الندرة الا قليلا عن تنازل لفظى لحساسيتنا . والواقع أن التناقض القائم بين الحرية والضرورة الذى جعل الأخلاق أمرا محالا فى « الوجود والعدم » ، هذا التناقض لم يرفع حقا . اذ حلت ضرورة جديدة مكان الضرورة القديمة .

وربما كان من الجلى منذ البداية بالنسبة لسارتر على كل حال ، أن الأخلاق الوجودية أمر مستحيل . وقد كان شغفه الحار المبكر بعلم النفس الانسانى يبدو وكأنه يمكن أن يقضى الى فلسفة أخلاقية ، ولكنه لا يستطيع أبدا فى واقع الأمر . بل الأوضح من ذلك ، أن الأنثروبولوجيا الوجودية محالة . ذلك أن الشيء الذى فقد حتما هو فكرة الحسرية الشخصية المدركة بالحدس التى بها تبدأ وجودية سارتر وتنتهى . وأيا كان ذلك الذى سيأتى فى المجلد الثانى من « نقد العقل الجدلى » من حيث بناء المذهب الاجتماعى أو السياسى ، فانه من المحال أن يعود سارتر الفقهى الى وجهة نظر « الوجود والعدم » . وقد يكون من الخطأ أن نصدر حكما بأن « نقد العقل الجدلى » لن يتمخض عن شيء بناء . ولكننا قد تخلصنا مرة واحدة والى الأبد ، من تلك الأسطورة الشخصية القاهرة عن الانسان الحر ، الذى يعانى حريته فى القلق ، والذى لا يواجه أية ضرورة فيماعداء ضرورة اختياره لنفسه .

الأسس الوجودية للعلاج النفسي

روللوماى

ماهى السمات الجوهرية التى تجعل من هذا المريض شخصا موجودا ، والتى تؤلف هذه الذات بوصفها ذاتا ؟ واود أن اقترح سمات ست ، أسميها مبادئ ، وجندتها اثناء عملى كمعالج نفسانى . ومن الممكن أن نسميها أيضا سمات أنطولوجية Ontological Characteristics .

اذ لا ينبغي أن ننظر الى العصاب Neurosis بوصفه انحرافا عند نظرياتنا الخاصة عما ينبغي أن يكون عليه الشخص . اليس من الأخرى أن يكون العصاب - على وجه التحديد - هو النهج الذى يتخذه الفرد للحفاظ على مركزه الخاص ، على وجوده الخاص ؟ وما أعراضه سوى طرائق يلجأ اليها لتقليص رقعة عالمه حتى يحمى مركزية وجوده ضد الخطر الذى يتهده ، أو هى وسيلة لا يصاد جوانب البيئة حتى يستطيع أن يكون بعدئذ ملائما للجوانب المتبقية ..

وكل شخص موجود يتصف بصفة تأكيد الذات Self-Affirmation وبالحاجة الى صيانة مركزيتها والاسم الخاص الذى نطلق على هذا التأكيد للذات فى الكائنات البشرية هو « الشجاعة » . والتركيز الذى يقوم به بول تيلتش Paul Tilich على « شجاعة أن نكون » مهم جدا ، ومقنع ، ويتسم بالخصوبة بالنسبة للعلاج النفسى فى هذا المجال .

وهو يلج على أن الوجود بالنسبة للإنسان - لا يعطى تلقائيا قط كما هى الحال فى النبات والحيوان ، وإنما يتوقف على شجاعة الفرد

و بدون هذه الشجاعة يفقد الانسان وجوده . وهذا يجعل من الشجاعة نفسها لامة انطولوجية ضرورية . ولهذا السبب اعلق اهمية عظمى - بوصفى معالجا نفسيا على تعبيرات المريض التى تبقى بالارادة والقرارات والاختيار .

ومبدؤنا الثالث هو . ان الأشخاص الموجودين جميعا يشعرون بالحاجة الى ويتمتعون بإمكانية - الخروج من مركزيتهم لمشاركة الكائنات الأخرى . وهذا يقتضى دائما نوعا من المخاطرة ، فلو أن الكائن العضوى مضى أبعد من اللازم ، إذن لكان عرضة لفقدان مركزيته ، وهويته وهذه ظاهرة يمكن أن نراها بسهولة فى العالم البيولوجى . فإذا كان المريض بالعصاب يشعر بخوف شديد من أن يفقد مركزه الذى يدور فيه الصراع الى درجة يحجم معها عن الخروج ويتراجع متصلبا ليعيش فى ردود فعل ضيقة، وفى رقعة منكشمة من العالم، فان نموه وتطوره يتوقفان . وهذا هو النموذج فى صنوف القمع والكبت العصابية ، وهى الأشكال العصابية الشائعة على أيام فرويد ولكن فى أيامنا هذه التى تشيع فيها المطابقة Conformity أو المسايرة ويسود فيها الانسان المتجه الى الخارج Outerdirected Man فان أكثر النماذج العصابية شيوعا يتخذ الشكل المضاد اعنى تشييت الذات فى المشاركة والتطابق مع الآخرين حتى يتم تفريغ المرء لوجوده .

وهنا نرى تركيز مارتن بوبر Martin Buber الصائب بمعنى ما وتركيز هارى ستاك سوليفان Harry Stack Sullivan بمعنى آخر ، ألا وهو أنه لا سبيل الى فهم الكائن الانسانى بوصفه ذاتا اذا حذفنا المشاركة .

ومبدؤنا الرابع هو : الجانب الذاتى من التمرکز هو الوعى . والشكل الانسانى الفريد للوعى هو الشعور بالذات ، ولاينبغى أن نطابق بين الوعى وبين الشعور .

فالشعور . ليس مجرد وعى بالخطر الصادر عن العالم ، وانما هو قدرتى على معرفة نفسى باننى الشخص المهدد ، أى خبرتى بنفسى بوصفى الذات التى لها عالم . فالشعور على تعبير كورت جولد شتاين Kurt Goldstein هو قدرة الانسان على تجاوز الموقف المعين المباشر ليعيش فى حدود الممكن ، وهو يكمن وراء قدرة الانسان على

استخدامه التجريدات والكليات ، وعلى أن تكون له لغة ورموز ، هذه القدرة على الشعور هي التي تكمن وراء المجال الواسع من الامكانية التي يتمتع بها الانسان في اقامة العلاقات بعالمه وهي التي يتكون منها أساس الحرية النفسية . وهكذا تتخذ الحرية الانسانية قاعدتها الأنطولوجية . واعتقد أنه لا بد من افتراضها في العلاج النفسي جميعه .

وبقيام الشعور بالذات ، يصبح الجنس صيغة (جشطات) جديدة كما يبرهن العلاج على ذلك طيلة الوقت . فالدوافع الجنسية مشروطة دائما - عندئذ - بشخص الشريك ، ذلك أن ما نعتقد عن الذكر الآخر أو الأنثى الأخرى ، في الواقع أو في الخيال ، أو حتى في الخيال المكتوب - لا يمكن استبعاده بحال من الأحوال . وحقيقة أن الشخص الذاتي للآخر الذي نتصل به جنسيا لا يحدث أقل اختلاف في الجنسية «العصابية» أو أن شئت في نماذج الجنس القهري أو البغاء - هذه الحقيقة تثبت دعوانا اثباتا أرسخ ، لأن هذا الموقف يقتضى سد المنافذ على الشعور بالذات واغتياله وتشويهه ولهذا ، فأننا عندما نتحدث عن الجنسية في حدود الموضوعات الجنسية - كما يفعل كنسى kinsey فقد نستطيع أن نجسح احصاءات طريفة وناقعة ، ولكننا لن نتحدث في هذه الحالة عن الجنسية الانسانية • Human Sexuality

•• ان ما نعالجه في العصاب هو تلك السمات والوظائف التي تتميز بأنها انسانية فهذه هي التي انحرقت عن الجادة في المرضى المختلين . وشرط هذه الوظائف هو الشعور بالذات - وهو الشعور بالذات - وهو الذي نقسه ما اكتشفه فرويد بحق من أن النموذج العصابي يتميز باغلاق الشعور .

ومهمة المعالج إذن لا تنحصر في مساعدة المريض على الوعي فحسب . بل انها أكثر دلالة إذ تساعد على تحويل هذا الوعي الى شعور بالذات . فالوعي هو معرفته بأن ثمة شيئا يهدده من الخارج في عالمه - وهي حالة يمكن أن ترتبط كما نلمسها في المصابين بالاضطهاد وما يعانونه من العصابيين - بنصيب كبير من السلوك التجسدي . بيد أن الشعور بالذات يضع هذا الوعي على مستوى مختلف تماما ، انها رؤية المريض أنه الشخص الذي يتعرض للتهديد ، انه الموجود الذي يقف في هذا العالم المهدد ، وأنه الذات التي لها عالم . وهذا يمنحه امكانية النظر الى الداخل Insight أو البصيرة الباطنية Inward Sight

ورؤية العالم ومشكلاته في علاقتها بنفسه . ومن ثم يمنحه هذا امكانية
أن يفعل شيئا ما بصدها .

نصل الآن الى السعة السادسة والأخيرة للشخص الموجود وهي
القلق ، والقلق هو حالة الكائن الانساني في صراعه ضد ما يهدد بتحطيم
وجوده . انه على حد تعبير تيلتش - حالة الوجود في صراعه مع العدم ،
وهو الصراع الذي صورته فرويد أسطوريا في الرمز القوى المهم لغريزة
الموت ، وسيكون أحد جناحي هذا الصراع موجهها دائما ضد شيء ما
خارج الذات ولكن الشيء الأكثر دلالة والأغزر من حيث الاحتمالات بالسنبه
للعلاج النفسي هو الجانب الداخلي من المعركة . أعنى الصراع الدائر
داخل الشخص وهو يواجه ما اذا كان سيقف ضد ذاته ، والى أى مدى ،
وامكانياته الخاصة .

فالشعور نفسه ينطوى دائما على امكانية التحول ضد الذات ،
وانكار الانسان لنفسه . وتتلازم الطبيعة الأسبانية للوجود الانساني مع
هذه الحقيقة وهي أن الشعور نفسه يقتضى الامكانية والاغراء بأن يقتل
ذاته في كل لحظة .

سياق العلاج النفسي

المعارك الحاسمة بين وجهات النظر الى كل من علم النفس والتحليل
النفسي في ثقافتنا والتي ستدور رحاها في العقود القادمة ستدور كما دارت
دائما على ساحة المعركة الخاصة بصورة الانسان ، أعنى تصور الانسان
الذي يكمن وراء البحث التجريبي . والخطأ الذي هاجمه بنسواغتر
Binswanger لا يمكن تصويره بأوضح ما يصوره ذلك الافتراض الشائع
من أمريكا بأن البحث العلمى هو الشيء الوحيد - على نحو ما - الذى
لا يقوم على افتراضات مسبقة Presuppositions (مسلمات) . وكأنما
يريد أن نسلخ الانسان من جلده ليقف على نقطة أرشميدية معينة ، وينظر
مستعرضا الخبرة التى لا تعتمد هى نفسها الافتراضات التى يضعها المرء
عن طبيعة الانسان ، أو عن طبيعة أى شيء يدرسه . والتناول الوجودى
يفترض أنه ينبغى علينا أن نضع السؤال عن طبيعة الانسان من حيث هو
انسان .

٠٠ والمريض - كغيره من الكائنات جميعا - منخرط دائما في عملية
علاقة Process of Relationship . وبصورة ملموسة نقول ان لديه

الحاجة والامكانية للخروج من تمركزه للمشاركة في الموجودات الأخرى .
وهو الآن يناضل في سبيل امكانية المشاركة مع الطبيب المعالج ، واذن
فان هذا الخروج ينطوى دائما على مخاطرة ، فلو أن الكائن العضوى
خرج الى ابعد من اللازم فانه يفقد تمركزه وهويته ، ولكن اذا لم يخرج
الكائن العضوى على الاطلاق ، توقف النمو ، واستحال التطور . وكان
انكماش الكائن العضوى (الذى ينتهى بالموت) هو النتيجة المحتومة .

نلاحظ على الفور ان المشكلات العصابية التى يصفها فرويد لم تكن
سوى صور لأناس يخشون ان يفقدوا مركزهم المتضارب الخاص الى درجة
أنهم يحجمون أو لا يستطيعون الخروج . فتراهم يتصلبون في اماكنهم
ويعيشون في ردود فعل ضيقة وفي حيز نفسى منكش من العالم وهذه
صورة نمطية لصنف الكبت العصابية .

ومن هذا التناول الأنطولوجى الذى اقترحته ، نرى ان المرض هو
بالتحديد المنهج الذى يسلكه الفرد للمحافظة على وجوده ، وما الأعراض
سوى طرائق لانكماش مجال عالمه حتى يحى مركزية حياته من الخطر
الذى يتهدها .

والمرض وسيلة لاغلاق جوانب من البيئة حتى يتكيف المريض مع
ما يتبقى من عالمه . ولايستطيع أن نفترض على ذلك النمو المبسط المألوف
أن المريض يريد أليا - أن يتحسن . بل يجب أن نفرض بالأحرى أنه
لا يستطيع أن يسمح بالتخلى عن عصابه ويأن يتماثل للشفاء حتى تتغير
ظروف وجوده الأخرى وعلاقته بالعالم .

وهذا يشير على الفور الى قصور التصور القائل بأن العصاب
اخفاق في التكيف ، ذلك أن العصاب على عكس ذلك تماما ، انه منهج
للتكيف ، والمشكلة أنه ناجح الى ابعد حدود النجاح ، وهو منهج للتكيف
مع عالم مبتور . العصاب نشاط مبدع ينطوى في داخله على الطاقة
الخالقة للفرد التى ينبغى أن تنتقل بطريقة أو بآخرى الى الجانب البناء
من الحياة في عملية تغلبه على مشكلاته . فالعصاب طريقة مبدعة للتكيف
مع عالم ، ويحتوى في داخله على الطاقات البناءة التى تأمل في استحضارها
في عملية العلاج النفسى .

.. ولا سبيل الى فهم التجربة اللاشعورية الا على أساس مفهومنا
عن الشعور ، فيجب أن نفترض أن المريض يأتى بوصفه وحدة ، بغض

النظر عما يمكن ان نراه بوضوح من أن أعراضا عصابية شتى قد جمدت . وبالتالي فإن لها تأثيرا قسريا عليه . فـ « اللاشعور » هو التجارب التي التجارب التي لا يسمح الشخص لنفسه بإخراجها الى حيز الفعل . والأسئلة التي نبغى من ورائها فهم الظواهر اللاشعورية : كيف يرفض الفرد أو يقبل امكانياته للشعور بنفسه وبعالمه ، كيف يكون من الممكن ان يخلق على شيء يعلم أنه يعرفه على مستوى آخر بل حتى على هذا المستوى يعلم أنه والشئ الذى يثير دهشة المريض باستمرار فى التحليل النفسى . بل يثير أحيانا دهشة المحلل هو عندما تثبت ذكرى مدفونة أو تجربة تعرضت لقمع جذرى فى اللاشعور – عندما تثبت فى الشعور فيعترف المريض بتجربة غريبة وهى أنه كان يعرفها طوال الوقت . ويوضع رمز الانتحار . والقدرة على مواجهة الموت . فى مكان مركزى من التناول الوجودى فى كل من علم النفس والطب النفسى . هذه الأشياء ليست سلوبا Negations وان تكن جانبا مأساويا من الحياة . فالقدرة على مواجهة الموت شرط ضرورى للنمو وشرط ضرورى لاكتشاف الذات ، وللوعى بالذات . وربما أخذت الشبق Orgasm على أنه رمز نفس – جسدى ، فهو تجربة القدرة على التخلي عن الذات ، والتنازل عن الأمن الحاضر فى سبيل المستقبل . تجربة أوسع وليس من قبيل المصادفة ان تظهر هذه التجربة بصورة رمزية على انها موت جزئى ، وولادة جديدة .

•• ولتجاوز تبريراتنا •• لا يكفى أن نأخذ على عاتقنا « ما فعلته بالأمس » ، بل أيضا مسئولية ما سافعله وأشعر به وأفكر فيه غدا ، وهذا الموقف يقتضى متضايقا آخر الا وهو الانفراد فى اللحظة التى أدرك فيها أننا هذا الموجود ، هذا الشخص الذى يقوم بالفعل ، اكون قد بلغت الموضوع الذى لا يستطيع أن يقف فيه أحد سوى . وأيّا كانت الظروف المخففة ، فإن هذا هو حقد (ي) ، وهذه هى نزعتى الهدامة ، وعند هذه النقطة ينتسب الانسان الى نفسه فى حالة من التفرد فأنا الشخص الوحيد الذى يتحمل هذه المسئولية .

هذا الشعور الأسيان يقتضى أيضا (وهذه هى أصعب نقطة على الإطلاق) أن يعرف الشخص أنه لن يحب أبدا الأشخاص الذين ارتبط بهم حبا كاملا ، وستبقى هناك دائما بعض عناصر التدمير (والتركيز الذى قام به فرويد هنا على جانب كبير من الأهمية) ولهذا السبب عينه . لا يمكن أن نعرف بصورة مطلقة ما اذا كان القرار الذى تتخذه الآن هو القرار الصحيح حقا ، ولكن ، ينبغى رغم كل هذا أن تتخذ القرار . هدف

المخاطر تلازم الوعي بالذات واعتقد أنها تتضمن التخلي عن القدرة الشاملة التي نتخيلها لأنفسنا في الطفولة ، فلم نعد الاله اذا شئنا ان نضع الأمر في صيغة رمزية ، ولكن يجب أن نتصرف وكأننا آلهة ، يجب أن نتصرف وكأن قراراتنا صحيحة وهذا هو الوصول الى المستقبل الذي يجعل كل حياتنا مجازفة ، ويجعل كل تجربة محقوفة بالمخاطر .

٠٠ وليس القلق والذنب ظاهرتين سلبيتين أبدا ، وإن يكونا . واضن أن قدرا كبيرا من خطئنا يكمن في ميل الى بث الأمن في القلق ، وتخفيفه ، وأن نصنع هذا الصنيع نفسه فيما يتعلق بالشعور بالذنب . واعتقد أن وظيفة العلاج هي بالأحرى أن تمنح الناس سياقاً يستطيعون فيه مواجهة القلق والذنب وتجربيهما تجربة بناءة – سياقاً يكون عالماً انسانياً ، وعالمنا واقعياً ، لوجود الشخص في علاقته بالمعالج .

والقلق العصائى هو القلق الذى لايتلاءم مع ما ينطوى عليه موقف مافيه خطر، وهو يقتضى ثانيا – القمع اللاشعورى، وثالثا يتم التعبير عنه في تكوين العرض . ورابعا ، ان اثاره الهدامة أكثر من أن تكون بناءة على الكائن العضوى .

٠٠ اما الذنب السوى ، في مقابل الذنب العصائى ، فانه يكون ملائما للموقف . كما لا يكون فيه قمع الى لا شعور من ناحية ثانية . وثالثا ، لا يقتضى الذنب الواعى أو السوى تكوين عرض . والآن ، يرتبط الذنب السوى بالاعتراف بأن المرء لا يستطيع أن يعرف الا معرفة جزئية ، كما يقتضى التسليم بأن ما يقوله المرء يسىء دائما اسساءة جزئية – الى الحقيقة . فنحن لا نستطيع أن نفهم أحدا الآخر الا فهمنا جزئيا ، وهذا هو الذنب السوى وهو يعيننا على أن نبذل أقصى ما في وسعنا لعرض أفكارنا الواحد على الآخر ، كما أنه يشعربنا بالتواضع ونحن نعمل على توصيل ما يجعلنا أكثر انفتاحا على الآخرين ، وأكثر احساسا وبالتالي يكون للذنب السوى تأثير بناء .

وتدور في هذه الأيام مناقشات في نيويورك عما اذا كان ينبغي أن نقول عاراً Shame بدلا من « ذنب » . واعتقد أن هذه المناقشة تضعف المسألة ، كما لا أوافق على أن كلمة « عار » هي أفضل كلمة ، بل اعتقد أنها ذنب ، والعلاقة بين العار والذنب هي نفس العلاقة بين الخوف والقلق . اذ اعتقد أن العار يمكن أن يفهم فيما يتصل بحدث معين ، كأن أكون مندفعا

فنتعشم و نطق كلمة. وهنا اشعر بالخجل . ولكن لا يمكن ان نفهم هذا الخجل
الذى احمرت له وجنتاى الا اذا كنا قادرين على الربط بينه وبين طبقة
كلمة في . وستكون عندئذ هي مشكلة الذنب التى تبدى نفسها في الذنب
العصابى . وعلى سبيل الاحتمال في ذلك المثل .

واذن ان الذنب السوى ينبغي ان نتناوله من الناحية الوجودية .
وهذا معناه ان نضع في اعتبارنا جوانب التجربة جميعا . فهي ليست مجرد
تعويض *compensation* فيما يتعلق بالانسان الذى اسأنا اليه (كلمة
تعويض ترتبط ارتباطا شديدا بتراث بوهر الصوفى اليهودى) . ولكن الاولى
ان نقول انه انفتاح *Openness* . اعنى ان الذنب السوى يمكن ان يعبر
عنه تصويريا بكون المرء اخا في الانسانية ، وبوصفه منفتحا متواضعا ،
محب - اذا كان لنا ان نستعمل الكلمة بهذا المعنى فلا بد ان يتخلل الذنب
نسوى جوانب التجربة جميعها ، وبهذا يمكن ان نبليغ نهايتها .

وان نكون قادرين على نجلس في علاقة حقيقية مع كائن انساني
آخر يساوره قلق عميق او ذنب ، او يعانى مأساة معلقة فوق راسه ، هذا
الموقف يعتبر اسما ما في انسانيتنا جميعا . وهذا هو ما يجعلنا نؤكد على
اهمية « التلاقى » *Encounter* بدلا من مجرد العلاقة *Relationship*
واعتقد ان كلمة « علاقة » تجعل المسألة نفسية فحسب ، اما « التلاقى » فهي
ما يحدث حقيقة ، وهو شيء أكثر من مجرد صلة او علاقة . وفي هذا
التلاقى لابد ان نكون قادرا - الى حد ما على معاناة ما يعانىه المريض .
ووظيفتى كمعالج هي ان اكون منفتحا على عالمه .

اهتمامنا الرئيسى في العلاج منصب على طاقة الكائن العضوى
وهدف العلاج هو مساعدة المريض على اخراج طاقاته (او امكانياته)
الى حيز الواقع ، والفرح المصاحب لعملية التنفيذ هذه يصبح أكثر أهمية
من متعة الطاقة المنطلقة - وان يكن لهذا في حد ذاته وفي سياقه الخاص
جوانب ممتعة أيضا . وليس الهدف هو القضاء على القلق ، وانما الأحرى
انه تغيير القلق العصابى الى قلق سوى ، وتنمية القدرة على تحمل القلق
السوى وقد يتمكن المريض بعد العلاج من تحمل قدر اكبر من القلق عما
كان يتحمله من قبل .

ولكنه سيكون قلقا واعيا وسيكون أقدر على استخدامه بصورة
بناءة .

كما أن الهدف ليس القضاء على الشعور بالذنب وإنما تغيير الشعور بالذنب الى شعور سوى به ، مع تنمية القدرة على استخدام الشعور السوى بالذنب بصورة ابداعية .

شروح على العلاج النفسى الوجودى :

ثمة خطر فادح من أن يصبح التحليل النفسى فى شكله الاصلى ، وكذلك الاشكال الأخرى من العلاج النفسى وعلم نفس التكيف - أن تصبح جميعا تمثيلات جديدة لتمزيق الانسان الى جزائيات ، وأن تجعل من فقدان حيوية الفرد ودلالته بدلا من العكس - نمونجا يحتذى ، وأن الطرائق الفنية الجديدة ستساعد على توحيد المستوى ، واضفاء التكريس الثقافى على غربة الانسان عن نفسه بدلا من أن تعمل على حلها . ويبدو لى هذا الميل مائلا فى اوضع اشكاله وأعنى به « أنواع العلاج السلوكى ، Behaviour Therapies مثل الاشراف الاجرائى Operant - conditioning والذي يهدف الى تغيير السلوك الخارجى دون رجوع الى المعنى الباطنى لهذا السلوك وحركة العلاج النفسى الوجودى هى على وجه الدقة - الحركة التى تحتج على هذا الميل السلوكى الذى يرمى الى توحيد العلاج النفسى مع أى شكل معين من اشكال التوافق (أو التكيف) أو مع أى تغيير تقنى فحسب ، وهذا معناه أنها تحتج على توحيد العلاج النفسى مع العقل التقنى Technical Reason (*) . وانها لتقف فى صف اقامة العلاج النفسى على قاعدة من فهم ما يجعل الانسان كائننا حيا ، فهى معنية بتلك السمات التى تتألف منها الذات بوصفها ذاتا ، على افتراض ان هذه هى السمات المعينة التى انحرفت فى العصاب ، وهى تقف الى جانب الدفاع عن العصاب فى حدود ما يحطم قدرة الانسان على تحقيق وجوده الخاص . ان العلاج النفسى الوجودى هو الحركة التى بينما تقف فى جانب على التحليل العلمى الذى ندين به أساسا لعبقريه فرويد ، فانها تعيد أيضا الى الصورة فهم الانسان على المستوى الأنطولوجى الأعمق - أعنى الانسان بوصفه الكائن الذى هو انسانى .

ومعرفة انسان آخر - مثل حبه - يتطلب مشاركة جدلية مع الآخر وفيه نوع من المعية Mitsein أو ضرب من الاتحاد بأوسع معانيه

(*) هذا المصطلح قد شرحت فى كتاب (الوجود بعد جديد فى الطب النفسى وعلم النفس) روللو ماى وهنرى البنجر واونست انجيل طبعة نيويورك الفصل الأول . Basic Books, 1958

وهذا ما يسميه بنسوانجر Binswanger « الصيغة الثنائية » Dual Mode فيجب على المرء أن يكون مستعدا لحب الشخص الآخر بوجه عام لكي يكون قادرا على فهمه . وأنا لا أقصد توحيد الحب بالعلاج النفسي فمن الممكن بالتأكيد بالنسبة للمعالج أن يتوحد مع المريض الى درجة بعيدة ، ولكنه يظل « الكائن الآخر » في تلك العلاقة ، ومن الضروري أن يكون هناك عنصر من الموضوعية من جانب المعالج ، وأنا أقصد بالأحرى التأكيد على أن الانفتاح على الشخص الآخر الذي يتطلب على الأقل إمكانية حبه - هذا الانفتاح ضروري إذا أردنا أن ندركه بوصفه كائننا انسانيا . وهذا ما يجعل مفهوم « التلاقى » Encounter مهما في العلاج الوجودي . ومن المفهوم أن المعالج سيفكر في كثير من الأحيان أن ينتزع نفسه من التلاقى في سبيل راحته الخاصة ، ممارسا هذا الانتزاع بالتفكير في الشخص الآخر على أنه مجرد « مريض » أو بالتركيز على « ميكانيزمات » معينة في السلوك . ولكن لو أن مثل هذه النظرة الفنية كانت لها الغلبة حيال الشخص الآخر فإن المعالج يكون قد دفع عن نفسه القلق لا على حساب عزل نفسه عن الآخر فحسب ، ولكن أيضا على حساب تشويه الواقع تشويها جذريا أيضا إذ لا يكون المعالج عندئذ « يرى » الشخص الآخر حقا . الآخر مريض ، هذا شيء مؤكد ، ولكنه ليس مريضا إلا في سياق كونه شخصا أولا وقبل كل شيء . وأنا لا أقصد الحط من شأن (التكنيك) ودراسته في مكانه الصحيح عندما يبين أن التقنية شأنها في ذلك شأن المعطيات التي نجمها عن المريض - هذه الدراسة ينبغي أن تكون تابعة لواقع الشخصين الموجودين معا في حجرة الاستشارة .

ومن الحق الذي لا شك فيه أن إمكانية قبول كائن انساني آخر والثقة فيه شرط ضروري لتجربة « أنا أكون » I-am . غير أن ادراك المرء لوجوده يحدث أساسا على مستوى إمساكه بذاته والوعي بها ، أنها تجربة الأنية Dasein متحققة في مجال الوعي بالذات . وعلى الرغم من أن المجال الاجتماعي شرط ضروري للتجربة ، فإنه لا سبيل الى تفسير التجربة نفسها جوهريا بالمقولات الاجتماعية ، ذلك أن قبول شخص آخر مثل الطبيب المعالج ، يبين للمريض أنه لم يعد بحاجة الى أن يخوض معركته الرئيسية على ساحة المعركة التي يتساءل فيها هل سيقبله أي شخص آخر أو يقبله العالم ، فالقبول يحرره من مواجهة السؤال بتجربة وجوده الخاص . وهذه النقطة في حاجة الى تأكيد نظرا للخطأ الشائع في أوساط كثيرة بافتراض أن تجربة الشخص لوجوده الخاص تحدث تلقائيا إذ قبل المرء بشخص آخر سواء فحسب . هذا هو الخطأ الأساسي في

الأشكال السطحية من « علاج العلاقة » Relationship Therapy ، والموقف القائل « إذا كنت - أحبك - وأقبلك تكون قد حصلت على كل ما تحتاج إليه ، هو في الحياة والعلاج موقف قد يسعف في مواجهة السلبية المتزايدة ونقص المسئولية تجاه وجود المرء الخاص . والسؤال الحاسم هو ماذا يفعل الفرد (وهو هنا المريض) نفسه بإدراكه لوجوده ومسئوليته عنه ، بتلك الحقيقة وهي أنه يمكن أن يقبل . فالوجود مقولة لا يمكن أن تنزل عن مكانتها لمجرد احتواء المعايير الاجتماعية والأخلاقية . فهي على حد تعبير نيتشه « عبر الخير والشر » Beyond Good and Evil . ويقدر ما يكون احساسى بالوجود صادقا فانه لا يكون على وجه الدقة - ما يخبرني الآخرون أن أكونه ، وانما هو كيفية «علاقتي» بحقيقة أخبارهم لى بهذا الشيء أو ذاك . انه نقطة ارشسميدس الوحيدة التى لابد أن أقف عليها لاحكم على ما يريد منى الوالدان وغيرهما من السلطات .

وعندما ينكر شخص امكانياته أو يخفق في تحقيقها ، فان موقفه يمكن أن يوصف بكلمة « ذنب » . ولا يعنى المعالجون الوجوديون بهذه الكلمة أى معنى أخلاقى أو أى اخفاق في تحقيق متطلبات المجتمع ، وانما يشيرون بالأحرى الى سد المنافذ على الامكانيات الجوهرية داخل الذات . ذلك لأن أية امكانية جوهرية تحمل في طياتها الحاجة الى اخراجها الى حيز الواقع ، وغير الصحى هو حالة الانكار المتسم بالاصرار لمثل هذه الامكانيات (لاحظ اننى أقول « انكار » ولا أقول « قصور في التعبير » فنحن جميعا في موقف العاجزين لفترات ملحوظة من الزمن عن « التعبير » عن بعض الامكانيات وما أقصده هو أن القصور في التعبير يجب التصالح معه على مستوى من الشعور) . قلنا ان سد المنافذ على الامكانيات الجوهرية هو موقف الذنب ، ومن ثم تتكون لدى المرء مشاعر الذنب ، ومشاعر الذنب مشتقة ان صح هذا التعبير - من الذنب ، وليس العكس . وليس من شك أن المرضى بل اننا جميعا - نشعر بكثير من مشاعر الذنب العصابية ، ومهمة المعالج مساعدة المريض على أن يقوم بتحويل هذه المشاعر الى الذنب السوى الذى عنه تنبعث والتي هى تشويه له . وأنا أعتقد أن الذنب العصابى ومشاعر الذنب العصابية هما النتيجة الأخيرة للذنب سوى لم يلق المواجهة وأن تلقى الانكار وفي حالة أوردها ميداردبوس Medard Boss في كتابه التحليل النفسى وتحليل الآتية Psychoanalysis and Daseinanalysis يضع هذه النقطة في هذه الكلمات : اذا نسينا الوجود باخفاقنا في الآتيان بأنفسنا الى وجودنا التام ، وبخفاقنا في أن نكون أصلاء ، وبانزلاقنا في انعدام الهوية التى تسعى الى

التطابق Conformity وتتمثل في هذا الفلان das Man - فأننا نكون الواقع قد فقدنا وجودنا ، وإلى هذا الحد تعاني الذنب - « وإذا سددت الطريق على الامكانيات فأنك مذنب ضد (أو مدين له كما ينبغي أن تترجم الكلمة الألمانية) ما أعطى لك في أصلك ، أي لب وجودك وعلى هذه الحالة الوجودية للمدين والمذنب تقوم مشاعر الذنب جميعا في رأى بوس - أيا كانت آلاف الصور العينية والتكوينات المنحرفة التي تتبدى عليها في عالم الواقع . . . »

وما ذكرناه فيما سبق ليس سوى شكل واحد من أشكال الذنب الوجودى (أو الأنطولوجى) ، أعنى الشكل الذى ينشأ عن احباط امكانيات المرء الخاصة وهناك أيضا أشكال أخرى ومنها على سبيل المثال الذنب الوجودى الذى يقتصر المرء حيال الآخرين ، والذى ينشأ عن هذه الحقيقة وهى أنه مادام كل منا فردا ، فإنه يتصور بالضرورة اخوانه البشر من خلال عينيه القاصريتين المتميزتين وهذا معناه أنه يعتدى دائما الى حد ما على الموقف الحقيقى لأخيه الانسان ، كما يفشل دائما الى حد ما في فهم احتياجات الآخر وتلبيتها على نحو تام وليست هذه مسألة قصور اخلاقى أو تقاعس ، وإن كان من الممكن أن تزداد زيادة كبيرة نتيجة لنقص الحساسية الأخلاقية . وإنما هى نتيجة لا مفر منها لكون كل منا فردية منفصلة ، ولا اختيار له سوى أن ينظر الى العالم من خلال عينيه . وهذا الذنب الذى يضرب بجذوره في تركيبنا الوجودى هو من أقوى الدواعى للتواضع السليم وللموقف غير عاطفى موضوعى للتسامح مع الآخرين .

والذنب الوجودى يتسم بالشمول بمعنى أنه يميز كل كائن انسانى يكون فيه الوعي بالذات تاميا ، وهو شيء لا تمنحه الثقافة ، أما مضمون الذنب فهو ماتعطيه الثقافة، ويختلف اختلافا شديدا من ثقافة الى أخرى . وكما أن القلق العصائى هو الناتج الأخير للقلق الانطولوجى السوى الذى لم يلق المواجهة ، فكذلك يكون الذنب العصائى هو النتيجة الأخيرة لذنب وجودى (وقد يسميه البعض انطولوجيا) لم تتم مواجهته .

ومن السمات المميزة للمعالجين الوجوديين تركيزهم على المستقبل ، فبعد أن أحلوا الزمان في مركز الصورة النفسية فانهم يقترحون أن يكون المستقبل - في مضاد الحاضر والماضى - هو الصيغة السائدة للزمان بالنسبة للموجودات الانسانية . وليس معنى هذا الغاء الماضى الوحاضر ، وهو اتهام خاطئ يوجه أحيانا الى هذه النظرة ، ولكنه بالأحرى اعتقاد بأن الطريقة الوحيدة التى نعرف بها الماضى تكون في كائن انسانى حى

يسقط في هذه اللحظة المعينة من الحاضر - يسقط نفسه في مستقبل ما .
ولتكن هي الجملة التي يوشك أن ينطق بها في هذه اللحظة ، ولا يمكن
أن تفهم الشخصية إلا إذا رأيناها على مسار صوب المستقبل . والإنسان
لا يستطيع أن يفهم نفسه إلا من حيث أنه يلقي بنفسه كمشروع على نحو ما
في المستقبل ، والا من حيث هو في عملية الصيرورة Becoming
(أوضح أيوجين منكوفسكي أن العجز عن تصور المستقبل والحياة فيه هو
الشرط الأساسي لضروب الاكتئاب وغيرها من أشكال المرض النفسى) .
وهذا أمر مضاف (أو ملازم) لحقيقة أن الشخص في حالة صيرورة دائمة ،
وفي حالة انتقال مستمرة إلى المستقبل . ولابد من رؤية الذات في ضوء
امكانياتها . وقد كتب كيركجور قائلا : « الذات أنها توجد كل لحظة وهي
في عملية صيرورة » . ذلك أن الذات ليست إلا ما سوف تصبح إليه . »

هذه الدلالة لبعد زمان المستقبل لها نتيجة مهمة في مشكلة اخراج
الذكريات المكبوتة إلى مجال الوعي . فاستعادة الذكريات الماضية ليست
بحال من الأحوال مجرد مسألة الرجوع إلى الماضي إلا مالا نهاية . وهذا
ما اكتشفه كل محلل نفساني بعد الجهد والنم ، وإنما تتوقف بالأحرى
على نمو قدرة المريض في التوجه إلى المستقبل إذ لا يستطيع المريض أن
يدع نفسه لاستحضار الأحداث ذات الدلالة في ماضية ومعاشتها حتى
يكون مهيبا للتوجه على نحو ما إلى المستقبل على أساس تلك الذكريات
وبهذا المعنى ، يتوقف تذكرنا للماضي على قرارنا الذي اتخذناه بالنسبة
للمستقبل .

والمناقشة التي تدور حول (ديناميات) التكيف الاجتماعي مثل
Introjection (الاندماج) والتطابق Identification
(أو التوحد) وما شاكل ذلك - هذه المناقشة تصبح قاصرة مسرفة في
التبسيط حين تستبعد الحقيقة المركزية في كل هذا ، وأعني بها قدرة الشخص
على أن يكون مدركا بأنه من يستجيب للتوقع الاجتماعي وبأنه الذي يختار
أو لا يختار أن يوجه نفسه وفقا لنموذج معين . وهذا هو التمييز بين
التطابق الاجتماعي الساذج من ناحية ، وبين الحرية والأصالة والابداعية
في الاستجابة الاجتماعية الحققة من ناحية أخرى . وهذه الاستجابة الأخيرة
هي العلامة الفريدة للموجود الإنساني الذي يتصرف في ضوء ما يسميه
جولدشتاين Goldstein « الممكن » The Possible .

والوعي (الذى أعني به الوعي بذاتى بوصفى صاحب التجربة ،
والذى يتميز عن مجرد الإدراك) يقتضى العلو على الذات Transcendence
ولا معنى للواحد دون الآخر . وجميع الظواهر العصابية الغريبة ، مثل

انشقاق اللاشعور من الشعور ، والقمع ، وسد الطريق على الادراك الجسدى وخداع الذات بواسطة الأعراض ، وإساءة الادراك ، وتشويه ادراكات الآخرين . الى مالا نهاية - هذه كلها تحريفات لقدرة الموجود الانسانى الأساسية على اقامة الصلة بينه وبين العالم ، بوصفه ذاتا وموضوعا فى وقت واحد معا .

والتحليل الوجودى طريقة لفهم الوجود الانسانى ، ويعتقد ممثلوه ان احدى العقبات الرئيسية (ان لم تكن هى العقبة الرئيسية) انهم الموجودات الانسانية فى الحضارة الغربية هى المغالاة فى التركيز على الأسلوب الفنى Technique ، هذه المغالاة تتمشى مع الميل الى النظر الى الموجود الانسانى بوصفه موضوعا يخضع للحساب والتدبير ، و « التحليل » .

ونحن نميل فى الغرب الى الاعتقاد بأن الفهم يتبع التكنيك (الأسلوب الفنى) Technique ، فإذا اهتمدنا الى هذا الأسلوب ، استطعنا ان ننفذ الى لغز المرض ، أو كما يقال على السنة الشعب فى حصافة مدهشة : استطعنا ان نحصل على رقم الشخص الآخر . أما المعالجة الوجودية فتعنتق العكس تماما ، اعنى ان التكنيك هو الذى يتبع الفهم .

وهذه بالطبع صحيحة بعيدة عن أنواع علم النفس الحديث التى تعتقد ان فهمنا ينبغى ان يوضع تعريفه بمصطلح التكنيك الذى نستخدمه ، ومن ثم يترك النفسانى نفسه ليرى مايمكن ان يكشف عنه التكنيك . والمهمة الأساسية للمعالج ومسئوليته هما ان يسعى الى فهم المريض بوصفه موجودا ، وموجودا - فى عالمه ، وان ينشئ موقفا فى حجرة الاستشارة يستطيع فيه المريض نفسه ان يفهم ويختبر هذه الأشكال للوجود . أما المشكلات الفنية جميعها فتابعة لهذا الفهم .

ان ما يميز العلاج الوجودى ليس هو ما يفعله المعالج بوجه خاص لمواجهة القلق أو مجابهة المقاومة ، أو فى أى أحداث أخرى خاصة تمر بالعلاج ، وانما هو سياق Context العلاج . كيف يفسر المعالج الوجودى حلما معينا ، أو ثورة غضب من جانب المريض . هذه أشياء قد لا تختلف عما يقوله المحلل النفسانى التقليدى ، اذا أخذت كل حادثة على انفراد . غير ان سياق العلاج الوجودى هو الذى سيكون متميزا : فسوف يركز على الكيفية التى يلقى بها هذا الحلم الضوء هذه اللحظة ،

والام يتجه ، وما هو التوجه الكامن صوب قرار معين ينطوى عليه الحلم ، وما شاكل ذلك . فالمعالجون الوجوديون معنيون بوجه خاص - كما اراهم - بالاستجابة لعناصر الارادة والقرار في اقوال المريض (*) . وعندما يقول المريض « لعلنى قد أستطيع » أو « من الممكن أن أفعل هذا » ، أتأكد دائما من أنه يعرف أنني سمعت ما يقوله . ويتسم الأسلوب الوجودى (التكنيك) بالمرونة والتنوع ، بحيث يمكن أن يتغير من مريض الى آخر ، ومن مرحلة الى مرحلة أخرى مع المريض نفسه .

ولا تنكر وجهة النظر الوجودية دلالة الديناميات النفسية وفائدتها ، مثل ظاهرة التحول Transference والمقاومة ومشاكل ذلك ، ولكنها ترى أن هذه (الديناميات) تستمد معناها من الموقف الوجودى لحياة المريض المباشرة . فإذا تحدثنا الآن بحدود أوسع ، كان لابد للدينامية من أن ترى في السياق الوجودى الشامل . فمثلا ، قبل أن يكون الكبت ممكنا أو متصورا ، فلا بد أن يكون لدى الشخص شىء من امكانية القبول أو الرفض - أعنى هامشا معينا من الحرية . ويكون السؤال الأساس هو كيف ينتسب الشخص الى حريته لتحقيق امكانياته في المقام الأول ، وما الكبت الا طريقة من طرق الانتساب .

وسمة أخرى للعلاج الوجودى هى تركيزه على الحضور Presence وهذا يرتبط بالالتقاء Encounter الذى يعد مفهوما أكثر شمولا من ظاهرة التحول Transference . فالالتقاء الذى يؤدى الى الحضور - يتضمن عناصر مثل الاحترام ، وتجربة الصداقة ، والجاذبية العاشقة في بعض الأحيان ، والثقة . الخ ، وظاهرة التحول ، التى ليست الا عنصرا واحدا من عناصر التقاء شامل . ويقتضى الحضور أن يؤخذ الالتقاء بين المريض والمعالج على أنه التقاء حقيقى في معناه الشامل . فالحقيقة تنطوى دائما - من الناحية الوجودية - على علاقة الشخص بشىء ما أو بشخص ما . ويستطيع المرء أن يتصور ذلك « مجالا » - والمعالج جزء من علاقة المريض بهذا المجال . وهذه المشاركة في المجال التى ينشؤها المريض (أو « العالم » الذى يشيده) هى خير طريق لفهم المريض ، فمن المؤكد أننا

(*) تشر احدى الدراسات الهامة للمعالجين الوجوديين في مقابل المعالجين التقليديين الى أن الوجوديين معنيون بدرجة أكبر كثيرا بعناصر الارادة والقرار (دراسة قامت بها فيرا جاتش Vera Gatch في جاسمة الاكاهوما وقلمتها كبحث لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة) .

لا نستطيع حقا رؤية المريض الا اذا شاركنا في هذا المجال . واعتقد ان
المعالج يكون وجوديا بقدر ما يظل قادرا ان تكون صلته بالمريض هي
« وجود يتصل بوجود آخر » على حد تعبير بنسفانجر ، هذا مع كل تدريبيه
الفنى ومعرفته بظاهرة التحول والديناميات . الخ ، وهذا التركيز على
الصلة ليس بحال من الأحوال اسرافا في التبسيط او اختصارا للوقت او
في الأقل تقدير شيئا ينبغي الا يكون ، فهو ليس بديلا عن نظام التدريب او
شموله ، وانما الأخرى انه يضع هذه الأمور في سياقها ، بمعنى ان النظام
والتدريب يوجهان الى فهم الموجودات الانسانية بوصفها انسانية .
والمعالج ، من المفروض بكل تأكيد ان يكون خبيرا ، ولا ينبغي له ان يمارى
في هذه الحقيقة او يتظاهر بتواضع مزيف بصدها ، ولكنه ان لم يكن أولا
وقبل كل شىء موجودا انسانيا فان صفته كخبير ستكون خارج الموضوع ،
ومن المحتمل ان تكون ضارة تماما .

وكما لاحظنا من قبل فيما يتعلق بالذاكرة نشير الآن باحترام الى
البصيرة والمعرفة فالقرار يسبق المعرفة والبصيرة ، وهذه البصيرة « لا
تنطلق » بغتة ، وانما تأتى عندما يبدأ المريض على الأقل في اتخاذ القرارات
الضرورية للحياة في العالم بتلك البصيرة . ولا يستطيع المريض ان يسمح
باكتساب البصيرة او المعرفة بالذات حتى يكون مستعدا لاتخاذ شىء من
التوجه صوب حياته وان يتخذ شيئا من القرار (وليس من الضروري ان
يكون قرارا خطيرا ، وانما اتحدث عن « التوجه الحاسم ») وان يقوم
باتخاذ القرارات المبدئية طوال الطريق .

وسأضع بعض الملاحظات الأخيرة عن الجوانب الخطيرة النهائية
الأسبانية من الحياة في علاقتها بالعلاج . ويسىء المعالج الى المريض اذا
انتزع منه ادراكه بأنه داخل مجال الامكانية تماما قد يكون اخفاقه ، وأنه
ربما كان هذا هو ما يصنعه بالضبط في هذه اللحظة بالذات . وهذه النقطة
مهمة لأن المرضى يميلون الى التمسك باعتقاد لا يفصحون عنه أبدا (وهو
مرتبط بلاشك بمعتقدات الطفولة عن القدرة الشاملة اللازمة للآباء) ولا
وهو ان المعالج سيصرص على نحو ما يالا يصيبهم مكروه ، ومن ثم قانهم
ليسوا بحاجة الى ان يأخذوا وجودهم الخاص مأخذ الجد . ويتجه الميل
في العلاج الى تخفيف القلق واليأس والجوانب الفاجعة من الحياة . ومن
مزايا هذا التناول انه يواجه تلك الحقائق المأساوية مباشرة . وفي هذا الصدد
يمكن ان تكون لرمز الانتحار بوصفه امكانية حاضرة دائما - ان يكون قيمة
ايجابية ، وانى لاشك فيما اذا كان أحد منا يأخذ حياته بكل جدية حتى

يدرك بأن في وسعه تماما أن يقدم على الانتحار ، ولكنه يختار بنفسه ألا يفعل ذلك .

ولابد أن نضيف أيضا أن الميل الى استخدام المفاهيم الوجودية في خدمة التعقل Intellectualizing أمر ينبغي أن نحذر منه بوجه خاص . ذلك أن المصطلحات والمفاهيم والمبادئ التي ناقشناها يمكن أن تستخدم بوصفها دفاعا ضد مواجهة الواقع الوجودي ، كغيرها من صنوف المفاهيم الأخرى . وربما لأن هذه المفاهيم تشير الى أشياء تتصل بالواقع الشخصي ، فإن الاغراء الى استخدامها يشتد للايهام بالواقع . كما أنها تساعد دائما في الرجوع الى المحك الوجودي للأصالة .

أخطار في علاقة الوجودية بالعلاج النفسي

لا بد أن يكون . . هناك . . شخص قاهم اذا كان لا بد من وجود فهم - ومن الأفضل أن يدرك المعالج النفسي انه يرى المريض من خلال عينيه هي وأنه يفهم المريض بطريقته الخاصة ، التي لامناص من أن تكون محدودة دائما ، ومتميزة الى حد ما . فإذا لم يفترض المعالج هذه الحقيقة ، وإنما جعل من ادراكه وفهمه أمورا مطلقة ، فسوف يسيطر تلقائيا بذائته الخاصة على المريض ، وهذا خطر حذرنا سارتر منه . وهنا يلعب المعالج دور الاله بثقة وكأنه يملك التكنيك المطلق . ويستطيع المعالج الوجودي أن يتغلب - على قدر الامكان - على ميله الى ادخال المريض في قميص ذاتيته ، بالاعتراف منذ البداية بتميزه وحدوده . فإذا تم الاعتراف بهذا ، أمكن أن يكون التنازل الفينومينولوجي (الظاهري) ذا فائدة عظيمة في رؤية المريض وانشاء الصلة به على ما هو عليه في الواقع .

ولا يمكن أن يكون هناك أي طب نفسي وجودي Existential Psychiatry خاص كما لاحظ ليزلي فاربر Leslie Farber بحق ، كما لا يمكن أن يكون هناك طب نفسي هيجلي أو افلاطوني أو اسبينوزي . ذلك لأن الوجودية موقف Attitude ، وجهة نظر الى الموجودات الانسانية ، وليست مدرسة خاصة أو جماعة . وهي مثل أية فلسفة تناول المسلمات التي تقوم عليها تكنيك الطب النفسي والتحليل النفسي .

فمن المشكوك فيه مثلا ما اذا كان هناك معنى للحديث عن معاليج نفسي وجودي في هذه المرحلة من تطور الحركة . ووجهة النظر الوجودية ليست نظاما للعلاج النفسي وان كانت تسهم اسهامات على جانب كبير من الأهمية في هذا العلاج ، كما أنها ليست مجموعة من الأساليب الفنية

(التكنيكات) - وان تكن قد ولدت هذه الاساليب . انها بالاحرى اهتمام
بفهم بنية الوجود الانساني وتجربته التي ينبغي ان تكمن وراء كل تكنيك
الى حد كبير او صغير .

وانت لا تستطيع ان تقوم بتحليل الوجود ، ولو انك استطعت لكان
ذلك امرا ضارا . فالوجود ينبغي ان يكن موضع التسليم من العلاج النفسى
دون تحليل : وجود الفرد يتبدى مثلا في حقه في الوجود بوصفه شخصا ،
وفي امكانياته لاحترام ذاته ، وفي حريته النهائية لاختيار طريقه الخاص
في الحياة . هذه كلها امور ينبغي ان نسلم بها حين نعمل مع مريض ، فاذا
لم نستطع التسليم بها مع شخص معين ، فلا ينبغي ان نعمل معه .
ومحاولة تحليل هذه البيانات على الوجود معناها انتهاك الوجود الأساس
للشخص نفسه . واستخدام مواقفنا الفنية على الوجود نفسه تكرر لنفس
الخطا الذى يسببه يوجه الوجوديون النقد لا للمحللين النفسيين التقليديين
فحسب ، بل لحضارتنا كلها التى تجعل الشخص تابعا للتكنيك . وتحليل
« النفس » Psyche كما نفعل في التحليل النفسى ، امر عسير بما فيه
الكفاية ، وينبغي ان يتم في حدود ضيقة . والعوائق التى يعانىها الشخص
والتي تحول دون اكتسابه للاحترام الذاتى المناسب ، يمكن ان تخضع
للتحليل ، على سبيل المثال . بيد ان هذا امر يختلف تمام الاختلاف عن
تحليل الانطولوجيا ، اذ يستدعى ذلك استحضار الصفات الأساسية التى
تجعل منه موجودا انسانيا . وتحليل الوجود يوازى العمل على كفته بمعنى
اخضاع الوجود لموقف تكنيكى ، وان يكن التحليل مضرا - على نحو
طفيف - من حيث انه يتيح للمعالج تبريرا لطيفا لما يقوم به من قمع .
ويخفف عنه الشعور بالتنب لاختفاقه في اظهار التوقير والتواضع اللذين
يجبى بحق النظر بهما الى الوجود .

روللومائ مؤلف هذا البحث هو ابو العلاج النفسى الوجودى في
الولايات المتحدة وقد اشرف على تحرير الكتاب الرئيس في هذا الميدان
تحت عنوان « الوجود بعد جديد في الطب النفسى » « وعلم النفس » ومن
كتبه « معنى القلق » و « الحب والارادة » و « الحرية والمصير » الذى
ظهر حديثا . وهو يعيش الآن في كاليفورنيا حيث يقوم بالتدريس والتأليف
وممارسة العلاج النفسى . وهذا النص مأخوذ من كتاب :

The Worlds of Existentialism

Edited by Maurice Friedman

The University of Chicago

Press of Chicago and London 1973 - PP. - 440 - 454

الفهرس

| | |
|------------------------------|-----|
| من تاريخ الوجودية | |
| بقلم جان فال | ٥ |
| عمل الحب في مديح المحبة | |
| تأليف سورين كيركجور | ٢٤ |
| سسبيل الى الحكمة | |
| لكارل يسبرز | ٥٩ |
| التحول الجذري لجان بول سارتر | |
| بقلم ماري وورنوك | ٩٢ |
| الأسس الوجودية للعلاج النفسي | |
| بقلم روللوماي | ١٢٨ |

رقم الايداع - ٨٧/٣٨٦٦

الترقيم الدولى - ١ - ١٣٧٥ - ٠١ - ٩٧٧

الهيئة المصرية العامة للكتاب

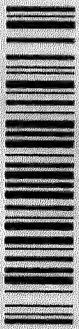
يضم هذا الكتاب خمسة نصوص من التراث الوجودي وقد توخى المترجم أن تكون هذه النصوص ممثلة لاتجاهات الفلسفات الوجودية وفروعها المختلفة على قدر الإمكان : النص الأول من تاريخ الوجودية لجان فان يُعد بمثابة تمهيد مجمل لتاريخ الوجودية . النص الثاني لأبي الوجودية سورين كيرجور وهو من كتاب أعمال المحبة وقد قدم له المترجم بمقدمة ضافية عن حياة كيرجور ومؤلفاته وفلسفته وهذا النص يمثل الفلسفة الوجودية المؤمنة خير تمثيل .

أما النص الثالث فهو للفيلسوف الألماني كارل يسيرز وهذا النص من كتابه (سبيل إلى الحكمة) الذي لخص فيه وجهة نظره في عدد من المسائل الهامة التي اهتمت بها الفلسفات الوجودية بوجه عام وقد اختار المترجم أربعة فصول من أهم الفصول التي تناوها كتاب يسيرز المذكور .

وفي النص الرابع وهو عن التحول الجذري لجان بول سارتر تحاول المؤلفات ماري وورنوك أن تسجل وتحلل التطورات الأخيرة التي أدخلها جان بول سارتر على فلسفته الوجودية الملحقة قبل وفاته ١٩٨٠ بسنوات قليلة كما تلخص في هذا التحول كتابه الكبير «نقد العقل الجدلي» .

أما النص الخامس فهو لعالم نفساني اهتم بأن يطبق الأسس الوجودية على مجال اختصاصه وهو العلاج النفسي والتحليل النفسي .

Bibliotheca Alexandrina



0387453



مطابع الهيئة المصرية

١٥٠ قرشاً